REFERENCE BOOK
Do not remove from library

Ref. BS 2344 .Z346 1910 v.12
Zahn, Theodor.
Kommentar zum Neuen Testament.

Ex. Bibliotheca Regia

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/derbriefdespaili0011dpau

Kommentar

zum

Neuen Testament

unter Mitwirkung von

Prof. D. **Ph. Bachmann,** Prof. D. Dr. **P. Ewald** in Erlangen,
Prof. D. **E. Riggenbach** in Basel, Professor D. **R. Seeberg** in Berlin,
Pastor D. **G. Wohlenberg** in Altona

herausgegeben

von

D. **Theodor Zahn,**
o. Professor der Theologie in Erlangen.

Band XI:

Der Brief des Paulus an die Philipper

ausgelegt von

Paul Ewald.

1. u. 2. Auflage.

Leipzig.
A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Nachf.
(Georg Böhme).
1908.

Der

Brief des Paulus

an die Philipper

ausgelegt

von

D. Paul Ewald,
o. Professor der Theologie in Erlangen.

---

1. und 2. Auflage.

Leipzig.
A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Nachf.
(Georg Böhme).
1908.

THE KING'S INSTITUTE
THE CHURCH ON THE WAY

REF
BS
2344
.Z346
1910
v.12

Alle Rechte vorbehalten.

Einleitung.

1. Vielleicht noch in dem gleichen Jahre, in dem die für die Entwicklung der Urkirche so bedeutsame Apostelversammlung in Jerusalem stattgefunden hatte, betrat Paulus als Pionier des Gottesreichs unter den Heiden den Boden Europas. Mochte das Evangelium bereits vorher gelegentlich seinen Weg bis Rom gefunden haben, mochte andrerseits dem antiken Bewußtsein die Grenzlinie zwischen den kleinasiatischen und den mazedonisch-griechischen Provinzen des imperium Romanum sich minder scharf markieren, als dem Empfinden des modernen „Europäers", so wird dadurch die Bedeutung des Moments nicht abgeschwächt. Das nächtliche Gesicht des den Apostel ladenden Mazedoniers wird allezeit wie eine symbolische Gestalt an der Pforte einer neuen Geschichtsepoche stehen. Die erste Stadt aber des neu sich erschließenden Gebiets, die Pli Predigt zu hören bekam, war die Stadt, an deren Christenschaft der im folgenden zu erklärende Brief adressiert ist, die nach Philipp von Mazedonien, ihrem Gründer, benannte, später von Rom kolonisierte Colonia Augusta Julia Philippi.[1]) Pl kam

[1]) Betreffend die Geschichte der Stadt vgl. die Notizen bei Zahn, Einl I³, S. 378 und die dort citierte Literatur. Über die richtige LA von AG 16, 12, bzw. über das richtige Verständnis der Worte ist hier nicht eingehend zu handeln. Unter den handschriftlich überlieferten Textformen empfiehlt sich die von B durch eine gewisse Härte (*ἥτις ἐστὶν πρώτη μερίδος τ. Μακεδονίας πόλις κολωνία*). Da *μερίς* nicht Provinz, sondern Bezirk ist, andrerseits Philippi weder Bezirks- noch gar Provinzialhauptstadt war, wäre dies zu übersetzen: welches ist eine Erststadt (vgl. zu Eph 6, 2: *ἐντολὴ πρώτη*) eines Bezirks von Mazedonien, eine Kolonie. Im Zusammenhang des Lucastextes scheint dies nicht unmöglich. Gegen den von Blaß erneuerten Vorschlag, statt *πρώτη* den Genit. *πρώτης* zu lesen, läßt sich einwenden, daß die entstehende Aussage: „welches ist eine Stadt des ersten Bezirks von Mazedonien, eine Kolonie", nach ihrer ersten Hälfte auch von dem unmittelbar zuvor erwähnten Neapolis gelten würde, so daß man die

dorthin in Begleitung des Silas, des Timotheus und des Lucas. Letzterer gibt in der AG als Augenzeuge Bericht von jenen Tagen (AG 16, 11 ff., das erste größere „Wirstück"). Man wird die Dauer des Aufenthalts des Apostels nicht sehr hoch zu bemessen haben und auch die Zahl der Gewonnenen ist möglicherweise recht bescheiden gewesen.[1]) Insbesondere besteht kein Anlaß, die werdende Gemeinde sich auf einer breiteren judenchristlichen Grundlage erbauend zu denken. Es scheint, daß die Judenschaft der Stadt es bis dahin nicht einmal zu einer eigentlichen Synagoge gebracht hatte, (vgl. AG 16, 13; 16; mit 17, 1). Auch die beiden Häuser, deren Bekehrung allein ausdrücklich erzählt wird, das Haus der Lydia oder auch der „Lydierin" (vgl. Zahn, Einl. I³, 379) und das des „Kerkermeisters", waren nichtjüdische. Dagegen zeigen sie, daß die Gemeinde sich nicht nur aus den untersten Klassen rekrutierte, wenn schon das Wort 1 Kr 1, 26 (*οὐ πολλοὶ εὐγενεῖς*) auch für die Anfänge in Philippi in Geltung gewesen sein wird. Nach des Pl und Silas Weggang mag Timotheus noch einige, Lucas vielleicht noch längere Zeit in Philippi das *ποτίζειν* und *ἐποικοδομεῖν* (vgl. 1 Kor 3, 5 ff.) ausgeübt haben. Pl selbst blieb mehrere Jahre fern, wenn auch sicher nicht aus mangelndem Interesse an diesem „Erstling Europas". Möglich ist, daß er gelegentlich der Inspektionsreise von Ephesus nach Korinth (vgl. 2 Kr 2, 1; 12, 14 u. 21; 13, 1 f.) auch die mazedonischen Christen und unter ihnen die Philippensischen begrüßt hat. Jedenfalls geschah dies, als er Ephesus nach Pfingsten 57 verließ, um über Mazedonien nach Korinth zu gehen (1 Kr 16, 5 ff.; AG 20, 1 f.; 2 Kr 2, 13; 7, 5 u. ö.), und ebenso als er im Frühjahr darauf zur Überbringung der Kollekte nach Jerusalem reiste (AG 20, 3 f.). Wir dürfen annehmen, daß er die Gemeinde in stetem Wachstum angetroffen hat, auch hier freilich ohne daß wir irgendwelchen Anhalt zu einer bestimmten Größeneinschätzung hätten. Daß sich der wesentlich heidenchristliche Charakter verändert hätte, ist an-

---

Näherbestimmung schon dort erwarten könnte. Doch ist es immerhin denkbar, daß Lc so schrieb, weil es ihm eben lediglich auf Philippi ankam.

[1]) Für die Kürze der Zeit entscheidet, daß das Zusammentreffen mit der wahrsagenden Magd nach des Lc Bericht, wenn nicht gar auf dem ersten Gang zur jüdischen Gebetsstätte (Zahn, Einl I³, S. 372), so doch wohl in den ersten Tagen stattfand, ihr Treiben aber von Pl gewiß nicht durch viele Wochen ertragen wurde (Lc sagt *ἐπὶ πολλὰς ἡμέρας*). Die weiteren Folgen der apostolischen Beschwörung werden sich bald geltend gemacht haben, womit dann der Anlaß zu der Vergewaltigung und Ausweisung des Pl u. Silas gegeben war. — Da die Verhältnisse wesentlich anders lagen, als etwa in Jerusalem am ersten Pfingstfest nach Jesu Kreuzigung, Lc auch nichts von Massenerfolgen berichtet, so wird man die Frucht der apostolischen Predigt der Zeitdauer entsprechend bemessen dürfen.

gesichts der konstatierten geringen Zahl von Juden in Philippi nicht wahrscheinlich.

Aber nicht nur bei seinen Besuchen konnte Pl sich von der Sachlage in Philippi überzeugen. Es muß überhaupt ein reger Verkehr bestanden haben. Ob Timotheus schon bald nach des Ap erster Abreise von Athen aus auch zu den Philippern gesandt ward, kann dahingestellt bleiben (vgl. 1 Th 3, 1f.). Dagegen wird er gelegentlich der 1 Kr 4, 17; 16, 10 erwähnten Sendung von Ephesus nach Korinth höchstwahrscheinlich auch die Philippergemeinde begrüßt und zu Pl zurückkehrend diesem Nachrichten aus Philippi mitgebracht haben, ebenso wie er bald nachher (AG 19, 21f.) dem Ap vorausreisend auch in Philippi sich aufgehalten haben wird. Bei der Lage der Stadt werden noch andere Boten zwischen der Gemeinde und dem in Ephesus oder in Korinth weilenden Pl. hin- und hergegangen sein. Unter ihnen waren von Anfang herein wiederholt solche, die dem Ap pekuniäre Unterstützung für sein Missionswerk brachten (Phl 4, 15f. vgl. 2. Kr 11, 8f.) und entsprechend sicher auch solche, die des Pl Dank zurücktrugen. Ob letzteres immer durch einen Brief geschah, ist nicht zu sagen. Die Bemerkung in 3, 1 unseres Briefes läßt sich allerdings nicht auf vorausgehende Äußerungen des gleichen Schreibens beziehen (vgl. die Auslegung), sagt aber auch nichts darüber aus, ob Pl erst ein oder mehrere Male sich in der gemeinten Richtung schriftlich geäußert hatte. Immerhin wird er es in keinem Falle an einer formellen Empfangsbestätigung haben fehlen lassen. Vor der Zeit unseres Briefes muß jedoch eine längere Pause in den Zusendungen der Gemeinde eingetreten sein (4, 10^a). Der Grund lag nicht in Verstimmungen. Nach 4, 10^b war die Gemeinde tatsächlich in ökonomisch ungünstige Lage geraten, vielleicht nicht ohne Zusammenhang mit der überreichen Beteiligung der mazedonischen Christen an der Kollekte für Jerusalem (vgl. 2 Kr 8, 3f.), dazu etwa auch infolge von geschäftlichen Schikanierungen seitens der Gegner des Evangeliums (vgl. Phl 1, 28ff., 2 Kr 8, 2). Als Pl unsern Brief schrieb, war dies überwunden. Die Gemeinde ist wieder in der Lage gewesen, dem Ap eine Geldsendung zu übermitteln (4, 10). Damit aber sind wir eben auch vor die Frage nach Ort und Zeit, sowie nach dem Anlaß und Zweck unseres Briefes gestellt.

2. Wir beginnen mit der Feststellung des Abfassungsorts und der Abfassungszeit. Schon die bisherigen Bemerkungen weisen in die späteren Lebensjahre des Ap. Die bereits Bd. X, S. 1 angeführten Stellen 1, 7; 13; 14; 17 lassen nur die große cäsareensisch-römische Gefangenschaft in Frage kommen. An die zweite römische Gefangenschaft hat wohl noch niemand ernstlich gedacht. Worte wie 1, 25; 2, 24 schließen sie aus. Dagegen ist die Frage, ob der Brief in Caesarea oder in

Rom, bzw. ob er wirklich, wie Bd. X, S. 1 angenommen, nach Eph, Kl und Phlm oder ob er nicht doch vielleicht vorher geschrieben ward, immerhin einigermaßen umstritten. Für Caesarea haben sich allerdings nur wenige Kritiker erwärmt. Von älteren pflegt man Paulus, Böttger und Thiersch zu nennen. Ihnen ist Ed. Böhmer in seinem Buch über den Römerbrief (1886) beigetreten. Gelegentlich hat dann Oscar Holtzmann in der Theol. Literaturzeitung 1890 Sp. 177 und etwas eingehender Spitta (Zur Geschichte u. Literatur des Urchristentums I; 1893; S. 33 ff.) die These aufgenommen. Neben dem später zu berührenden Argument, daß der Brief um seiner Verwandtschaft mit Rm u. Gl willen möglichst früh anzusetzen sei (so zuletzt wieder Spitta) und neben der — mit Lightf. zu reden — prima facie sich nahelegenden Identifizierung des 1, 13 erwähnten *πραιτώριον* mit dem AG 23, 35 als Aufenthaltsstätte des Ap genannten *πραιτώριον τοῦ Ἡρώδου* (nach O. Holtzm. u. Spitta identisch auch mit der 4, 22 vorkommenden *Καίσαρος οἰκία*) scheint Böhmer (S. 186) Wert zu legen auf das *καὶ τοῖς λοιποῖς πᾶσιν* 1, 13, das er mit „der ganzen Stadt" wiedergibt. Auch äußert er die Vermutung (S. 187), daß der Ausdruck *πολιτεύεσθαι* 1, 27 und die Mahnung 3, 18 ff. mit Bezug auf die unter Felix stattgehabten Revolten der nach *ἰσοπολιτεία* verlangenden cäsareensischen Juden geschrieben seien. O. Holtzm. hebt weiter hervor, daß wir „von einer Übersiedelung des Timotheus nach Rom nichts wüßten" und daß „die Bitterkeit gegen die Judaisten 3, 2 viel eher verständlich sei, wenn die AG 21 ff. geschilderten Vorgänge noch im frischen Gedächtnisse standen. Auch Spitta nimmt dies auf und beruft sich außerdem wieder einmal auf 1, 30, wo deutlich werde, daß Pl noch nicht jahrelang in Gefangenschaft gewesen sein könne, sowie endlich auf 4, 10 ff. insofern doch „nicht anzunehmen sei, daß die Gemeinde, welche den Pl früher als alle anderen wiederholt unterstützte, Jahre sollte aben hingehen lassen ohne des armen Gefangenen zu gedenken".

Aber um gleich bei dem letzten einzusetzen, so ergibt sich jedenfalls aus dem Zusammenhang von 4, 10, daß das dort geschriebene *ἤδη ποτέ*, wie schon Chrys. sah, einen *χρόνον μακρόν* ausdrücken soll. Wie lang derselbe zu bemessen, läßt sich freilich nicht aus dem Ausdruck erschließen. Wir wissen auch nicht, wie häufig sonst wohl die Sendungen der Gemeinde waren — das anfängliche Tempo zur Zeit, da Pl in Thessalonich war (4, 16), ist sicher nicht beibehalten worden. — Es mögen Monate, es mögen aber wohl auch Jahre dazwischen gelegen haben, wahrscheinlich ohne jede Regelmäßigkeit. Diesmal nun war die Pause ganz besonders groß gewesen. Nicht nur Pl macht das mit seinem *ἤδη ποτέ* bemerklich. Es wird sich zeigen, daß die Gemeinde selbst sich über ihre Lässigkeit Vorwürfe gemacht hat und also wirklich

das Gefühl hatte, daß sie „des armen Gefangenen“ nicht genügend gedacht habe. Läßt sich dies immerhin mit einer Abfassung des Briefes in Caesarea vereinigen, so spricht es doch gewiß nicht ausdrücklich dafür.

Ebensowenig entscheidet 1, 30. Es wird dort lediglich eine frühere und die gegenwärtige Lage des Ap als gleichermaßen einen *ἀγών* für ihn einschließend nebeneinander gestellt, nicht etwas, was früher statthatte und was erst neuerdings eingetreten ist. Wahrscheinlich denkt Pl bei dem *εἴδετε* ebensosehr an die Ereignisse AG 16, wie etwa an die *ἔξωθεν μάχαι* 2 Kr 7, 5.

Greifbar nichtig ist ferner die Rede, daß wir „nichts von einer Übersiedelung des Timotheus nach Rom wissen“. Wir wissen auch nichts von seiner Übersiedelung nach Caesarea. Wer Kl und Phlm dort entstanden denkt, entnimmt des Timotheus Anwesenheit in Caesarea aus diesen Briefen mit nicht mehr Recht, als, wer diese oder Phl in Rom entstanden glaubt, den Schluß zieht, daß Timotheus dem Ap nach Rom gefolgt war. Das einzige, was wir sagen können, ist, daß Timotheus nicht mit Pl auf demselben Schiffe nach der Welthauptstadt gefahren ist. Denn der Versuch, ihn mit dem Wirberichterstatter zu identifizieren, dürfte doch allmählich aufgegeben werden. Warum er ihm aber nicht nachgereist sein könne, ist gar nicht einzusehen. Jedenfalls wenn wir nicht mehr von den apostolischen Männern „nicht wüßten“, als mit welchen Schiffen sie gefahren sind, dann wäre die neutestamentliche Kritik und Geschichtsforschung ein bequemes Geschäft.

Aber die Bitterkeit des Tones gegen die Judaisten 3, 2!? — Setzen wir einmal den Fall, daß die in AG 21 Agierenden wirklich Judaisten gewesen wären, — Lc nennt deutlich und sehr glaubwürdigerweise asiatische „Juden“, aber es mögen ja immerhin Judaisten die Hand mit im Spiele gehabt haben, — ist es wirklich wahrscheinlich, daß der Ap gerade darauf hin, daß es ihnen diesmal gelungen wäre, mit seinem Werk auch seine Person empfindlich zu treffen, sich in einem Gemeindeschreiben besonders gereizter Ausdrücke bedient hätte? Besonders fein empfunden wäre es nicht! Man sollte meinen, daß die Ausdrücke besser passen, wenn die Betreffenden, ich möchte sagen, in objektiver Ferne vom Ap ihr Wesen trieben („*κακοὶ ἐργάται*“) statt in konkreten Persönlichkeiten ihm vor Augen zu stehen. Dies ist für Rom mindestens so wahrscheinlich, wie für Caesarea.[1])

War die Voraussetzung dieses Arguments eine Vertauschung

---

[1]) Daß es sich bei den Genannten wirklich um Judaisten handelt, nicht um Juden oder gar Juden und Heiden, wird die Auslegung zu zeigen haben.

der Juden der AG mit Judaisten, so schließt die zunächst vielleicht frappierende Vermutung Böhmers, wonach dem Ap 3, 18ff. die Judenunruhen in Caesarea unter Felix vorschwebten (vgl. oben S. 4), eine Mißdeutung der gegen Judaisten gerichteten Worte auf Juden ein. Aber selbst abgesehen davon, wie soll Pl auf den Gedanken kommen, die philippensischen Christen vor solchen national-jüdischen Aspirationen zu warnen? Daß ihm das ganz fern lag, zeigt überdies der Umstand, daß er gerade an der betreffenden Stelle (3, 17f.) nicht das von Böhmer überhaupt unrecht verstandene *πολιτεύεσθαι* (vgl 1, 27; Böhmer S. 187 oben) aufnimmt, sondern von *περιπατεῖν* spricht.

Mindestens als ungeschickte Umschreibung erscheint weiter die Wiedergabe des *τοῖς λοιποῖς πᾶσιν* (1, 13) bei Böhmer mit „der ganzen Stadt“ (S. 186). Wohl würde dies für Rom überraschen, aber kaum minder für das keineswegs kleinstädtische Caesarea, dieses Judaeae caput (Tacit., hist. II, 78). Gemeint kann nur sein: „überall wo man sonst hinhört“ (vgl. das ähnliche *ἐν παντὶ τόπῳ* 1 Th 1, 8).

Es bleibt schließlich die Frage, wie es mit dem *ἐν ὅλῳ τῷ πραιτωρίῳ* stehe? — Richtig ist hier, daß für den Kaiserpalast in Rom diese Bezeichnung nicht passen würde. *Πραιτώριον* ist, soweit es nicht direkt als Feldherrnzelt verstanden wird, der Ausdruck für eine „herrschaftliche Villa“, bzw. für kaiserliche Paläste außerhalb der Hauptstadt, seien es Landsitze oder provinzialstädtische Residenzschlösser (vgl. Lightf. S. 99ff. Zahn, Einl.[3] § 31, 2). Und so wenig ein Dresdner etwa die sog. „kgl. Villa“ in Strehlen, oder auch ein Berliner das „Palais“ unter den Linden als „das Schloß“ bezeichnen würde und umgekehrt, so wenig konnte man in Rom den Kaiserpalast *τὸ πραιτώριον* nennen.[1]) Dagegen war in Caesarea der Ausdruck für das dortige „Schloß“ sehr wohl denkbar, selbst wenn man nicht wie AG 23, 35 den näher bestimmenden Genitiv *τοῦ Ἡρώδου* beifügte. Aber diese Möglichkeit ist noch kein Beweis dafür, daß Pl nur dort und nicht in Rom die Worte *ἐν ὅλῳ τῷ πραιτωρίῳ* geschrieben haben könne. Schon der entstehende Gedanke, daß der Ap es als einen besonders bemerkenswerten Fortschritt bezeichnen würde, daß seine politische Integrität im ganzen herodianischen Palast mit seiner doch gewiß nicht allzu zahlreichen Bewohnerschaft offenbar

---

[1]) Es ist sehr bemerkenswert, wie Chrys., Mpsv., Thdrt. u. a. die Beziehung auf Rom mit dem Hinweis motivieren, daß damals der Kaiserpalast diesen Namen geführt habe, bzw. geführt haben müsse (Mpsv.: „praetorium“ illud nominans, quod nunc ex consuetudine „palatium“ nominamus). Es ist damit gesagt, daß zu ihrer Zeit der Name nicht in Gebrauch war. Er ist es aber nie gewesen.

geworden sei, müßte überraschen. Und nicht minder würde die Nebeneinanderstellung des „Palastes“ und der „sämtlichen Übrigen“, auch wenn man das ἐν nicht zu beiden Dativen zieht, stören. Letzteres würde nun freilich auch gelten, wenn man unter dem Prätorium die Wachtkaserne am Palatin oder die castra Praetoria von der Porta Viminalis versteht. Aber beides kommt nach dem Sprachgebrauch so wenig ernstlich in Frage, wie der Kaiserpalast selbst.[1]) Das allein naheliegende ist, daß man überhaupt nicht an ein Gebäude denkt, sondern den völlig zweifellosen Gebrauch des Wortes zur Bezeichnung der Prätorianertruppe, der kaiserlichen „Garde“ Platz greifen läßt. Nur hierzu paßt das καὶ τοῖς λοιποῖς πᾶσιν, hierzu aber freilich auch nur Rom als der Aufenthaltsort des Schreibenden. Daß die Annahme, Pl sei den Prätorianern zur Überwachung anvertraut worden, durch den wohl sicher ältesten Text von AG 28, 16 (ὁ ἑκατόνταρχος παρέδωκεν τοὺς δεσμώτας τῷ στρατοπεδάρχῃ κτλ.) nicht widerlegt wird, hat Zahn a. a. O. gegen Mommsen dargetan. Übrigens aber versteht auch dieser unter τὸ πραιτώριον nicht den herodianischen Palast in Caesarea, sondern das römische Kriminalkollegium (Sitzungsber. der Berl. Ak. 1895, S. 495 ff.), ohne aber dafür ausreichende Belege beizubringen.

Damit hat sich nun aber unter der Hand das angeblich für Caesarea sprechende Argument zu einem solchen für Rom umgewandelt. Und es fehlt nicht an Bestätigung. Zunächst kommt in Betracht der Gruß von „denen aus des Kaisers Hause“ (4, 22). Daß es sich hierbei nicht um Verwandte des Kaisers handle, ergibt sich aus dem Sprachgebrauch, der dafür οἱ ἐκ γένους Καίσαρος und ähnliche Wendungen darbot.[2]) Es sind offenbar Angehörige des kaiserlichen Haushaltes, Hofbeamte oder Hofbediente. An und für sich könnten Solche nun freilich jederzeit in Caesarea sich aufhaltend gedacht werden und man kann nicht einmal fordern, daß der Ap diesen zufälligen Umstand ausdrücklich erklärt hätte; freilich nicht deshalb, weil es zu selbstverständlich wäre, — handelt es sich doch obendrein um ἅγιοι ἐκ τῆς Καίσαρος οἰκίας; aber etwa weil er voraussetzen konnte, daß die Philipper auf anderem Wege von der Tatsache unterrichtet seien. Man könnte beispielsweise sich vorstellen, daß die Genannten kürzlich von Rom kommend über Philippi nach Caesarea gereist wären, eine Annahme, die sie dann als mit den Philippern persönlich verbunden erscheinen lassen

---

[1]) Vgl. Lightf. S. 101; Zahn, Einl I³, S. 392. Nach Weiß (S. 77) haben zuerst Camerarius und nach ihm Perizonius (seit 1687) die Beziehung auf die „castra praetoriana“ angenommen und verteidigt.

[2]) Vgl. Lightf. S. 171 ff.; Zahn, Einl I³, S. 392, 1. Wenn Mey. sich gegen Hfm. auf Philo, in Flacc. 970 A beruft, so übersieht er das τινά daselbst nach προνομίαν. Er selbst erklärt übrigens wie oben.

und dadurch den besonderen Gruß begreiflich machen würde. [1]) Aber abgesehen davon, daß diese Erklärung im vorliegenden Falle immerhin etwas Kompliziertes behielte, muß es fraglich erscheinen, ob die Betreffenden wirklich bei Pl Zutritt gefunden hätten (vgl. AG 24, 23). Weit einfacher liegt die Sache jedenfalls, wenn der Schreibende und die Grüßenden sich in Rom befanden. Allerdings wird man kaum sagen dürfen, daß die besondere Erwähnung den Philippern zur Ermutigung habe dienen sollen, indem sie daraus ersahen, daß das Evangelium selbst in höfischen Kreisen Boden gefaßt oder daß Pl solche Beziehungen geknüpft habe (vgl. schon Chrysost.). Dann hätte der Ap wohl geschrieben: *ἐν οἷς εἰσίν τινες ἐκ τ. Καίσαρος οἰκίας* oder ähnlich. Auch die Vorstellung, daß sie den Ap besonders herzliche Grüße aufgetragen hätten, dürfte sich kaum zur Erklärung der besonderen Hervorhebung empfehlen. Wohl aber wird dieselbe verständlich, wenn man sich nur einfach lebendig in die Situation versetzt. Zuerst grüßen die bei Pl seienden Brüder, d. h. die gewissermaßen speziell zum Ap gehörigen Mitarbeiter, wie Timotheus, Aristarch u. a., dann alle Heiligen (scil. in Rom), besonders aber die aus des Kaisers Hause. Der erste Gruß war jedenfalls ein speziell aufgetragener. Von dem zweiten kann dies nicht gleichermaßen gelten, man müßte denn annehmen wollen, daß Pl sich von einer vollständigen Gemeindeversammlung oder durch Umfrage den Gruß hätte auftragen lassen. Er wird vielmehr gewissermaßen in aller Namen vom Ap beigefügt sein, wenn auch einzelne um die Ausrichtung gebeten haben können. Daneben gab es aber nun eine dritte Gruppe, die zwar zu den *πάντες* gehörten, aber wenigstens der Mehrzahl nach in der Lage waren, den Gruß wirklich sagen zu lassen. Das sind die aus des Kaisers Hause. Die Sache wird also etwa so liegen, wie wenn ich einem Freunde schreibe: „Es grüßt Dich meine Frau: es grüßt Dich meine ganze Kinderschar, besonders meine beiden, die hier nebenan bei der Arbeit sitzen," wobei der Freund sich natürlich sagen wird, daß der erste und dritte Gruß als eigentlicher Auftrag, der zweite im Sinne der Grüßenden, die wenigstens nicht alle ihn ad hoc besonders auftrugen, zu verstehen ist. Ein solches Verhältnis war aber gerade in Rom natürlich, zumal wenn Pl, wie wir sehen werden, dort zur Zeit des Briefes dem „Hause des Kaisers" räumlich nahe und den Hofbedienten leicht erreichbar war. Daß dabei der Gruß unter solchen Umständen immerhin auch ein besonders herzliches Gepräge getragen haben mag, ist natürlich möglich. Sie hatten vielleicht zum erstenmal Gelegenheit eine auswärtige Christenschaft

[1]) Vgl. das verwandte *οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας* Hbr 13, 24, womit gleichfalls höchst wahrscheinlich zufällig in der Umgebung des Schreibenden sich aufhaltende italienische Christen gemeint sind.

durch Pl grüßen zu lassen. Nur daß weder sie, noch Pl, wie bemerkt, etwas Absonderliches darin gesehen haben werden, daß sogar Hofbediente bei den Grüßenden waren.

Aber nicht nur diese Einzelheiten, die ganze Situation, aus der heraus der Ap schreibt, seine Stimmung und seine Absichten betreffs seiner Zukunft weisen ebenfalls weit mehr nach Rom. Es soll nicht darauf Ton gelegt werden, daß der Ap einer größeren Anzahl Brüder gedenkt, die im Interesse des Evangeliums tätig sind (1, 14). Das wäre auch für Caesarea denkbar. Ja, der daneben tretende Umstand, daß Pl selbst zurzeit nicht evangelisatorisch tätig ist (vgl. 1, 12 ff. und das Fehlen jeglicher Andeutung, wie Eph 6, 19 f.; Kl 4, 3), scheint sogar zunächst direkt dafür zu sprechen (vgl. Bd. X, S. 5), während er für Rom eine besondere Erklärung heischt (vgl. unten). Bedeutsamer ist, daß nach 1, 12 kürzlich Ereignisse eingetreten sein müssen, die den eine Zeitlang bestehenden Eindruck, als ob Pl wirklich als Staatsverbrecher und nicht nur um des Evangeliums willen verhaftet sei, für weitere Kreise, speziell für das „Prätorium" zerstreuten (vgl. die Auslegung). Im herodianischen Palast in Caesarea wird man überhaupt nicht lange darüber im unklaren gewesen sein (vgl. oben), und wenn gleichwohl Felix den Ap in Haft behielt (AG 24, 22 f.), so konnte das den Mut der Brüder kaum stärken. [1]) Aber auch wenn man annehmen wollte, daß, solange Felix am Ruder war, jener Verdacht bestanden hätte, so bot die kurze Zeit, die Pl unter Festus in Caesarea verblieb, keinen Anlaß zu einem Umschwung der Stimmung wie er Phl 1, 12 ff. vorausgesetzt wird. Nur in Rom können Ereignisse angenommen werden, die das μᾶλλον κτλ. wirklich erklären. [2]) Weiter kommt die Zuversicht in Betracht, mit der 1, 25; 2, 24 von einem und zwar baldigen Freikommen des Ap aus der Haft geredet wird. Man könnte zwar auch hierin vielmehr ein Argument für Caesarea finden wollen, insofern Lc in AG 23, 11 von einem Gesicht des Ap in den ersten Tagen seiner Haft berichtet, das ihm ein καὶ

[1]) Wenn Spitta behauptet, „die Veränderung in des Pl Lage" 1, 12 ff. könne sich auf AG 24, 1 ff. vgl. mit 24, 23 beziehen, so vergißt er ganz, daß damals erst eine kurze Zeit seit der Verhaftung Pli in Jerusalem vergangen war! Woher sollten die Philipper da schon von dieser, geschweige von seiner Unterbringung im „Prätorium" etc., sowie überhaupt von seiner bisherigen Lage wissen?

[2]) Allerdings berichtet Lc, daß sowohl Festus als Agrippa dem Ap seine Unschuld bezeugten (AG 25, 25; 26, 32). Nicht allein aber, daß dies mit der Appellation zusammentraf, die eine völlig neue, aber keineswegs zweifellosen Erfolg garantierende Wendung des Prozesses einschloß; — insbesondere kann der Brief gar nicht nach der Appellation von Caesarea aus geschrieben sein (vgl. 2, 24)! — Es blieben also nur die vierzehn Tage zwischen dem Amtsantritt des Festus und der Appellation Pli, bzw. der diese veranlassenden Verhandlung AG 25, 6. Daß 1, 12 ff. hierzu nicht paßt, liegt auf der Hand.

εἰς Ῥώμην μαρτυρῆσαι in Aussicht stellte. Setzte dies ein Freikommen nicht unbedingt voraus, so lag ein solches Verständnis für Pl damals immerhin sehr nahe. Und sollte gar Zahn damit recht haben, daß die Art, wie er Phl 1, 25 seiner Überzeugung, daß er freikommen werde, Ausdruck gibt, auf eine ihm gewordene göttliche Eingebung sich zurückführe (Einl. I³, S. 388), so würde der Eindruck zunächst noch verstärkt werden, daß er, als er schrieb, in Caesarea sich befand, indem ihm eben jenes Gesicht vorschwebte. Doch steht dem entscheidend gegenüber, daß Pl gleichzeitig wenigstens mit der Möglichkeit rechnet, daß sein Tod nahe bevorstehe (1, 20; 2, 17), was angesichts eines solchen Gesichts wie AG 23, 11 für Caesarea ausgeschlossen erscheint, während für Rom, wo dieses Gesicht bereits erfüllt war, das Nebeneinander beider Stimmungen wohl denkbar wäre, zumal wenn, wie die Auslegung zu 1, 25 zeigen wird, jene Annahme einer abermaligen göttlichen Kundgebung, sich als ein Mißverständnis erweisen dürfte. [1])

Als letzte Instanz für Rom pflegt man geltend zu machen, daß der Ap 2, 24 die Absicht ausspricht, in absehbarer Zeit nach Philippi zu kommen, während doch in Caesarea sein Sinn auf Rom gestanden habe. Doch dürfte darauf weniger Wert zu legen sein, da der Gedanke, den Weg von Caesarea nach Rom über Philippi zu nehmen, bei der geographischen Lage dieser Stadt dem Ap immerhin näher liegen mochte, als die Bd. X S. 4 als durchaus unwahrscheinlich dargetane Absicht, auch Kolossae unterwegs zu begrüßen. Immerhin bleiben die dort geltend gemachten Gründe gegen letztere Absicht auch für den Abstecher nach Philippi nicht ohne Gewicht und erweist sich darum auch von hier aus die Abfassung des Briefs in Rom als die allein natürliche Annahme. [2])

---

[1]) Die eben angestellten Erwägungen haben natürlich nur Sinn und Kraft, wenn des Lc Bericht über das Gesicht AG 23, 11 Glauben findet. Wer davon absieht, für den mag von hier aus die Frage, ob Caesarea oder Rom? unbetroffen bleiben. Übrigens aber ergänzt sich durch die obige Ausführung das Bd X, S. 4 Bemerkte, insofern als die Erzählung von dem Gesicht den Ausschlag gibt gegenüber der Behauptung, daß dem Ap in Caesarea überhaupt keine Hoffnung auf Freikommen möglich gewesen sei. Selbst wenn man die Erzählung beanstandet oder die Erscheinung rein zu einem Gebilde der Subjektivität Pli macht, zeigt sie, wie solche Hoffnung doch jedenfalls auch in Caesarea entstehen konnte. Andrerseits sieht der Ausdruck Phm v. 22: ἐλπίζω ὅτι διὰ τῶν προσευχῶν ὑμῶν χαρισθήσομαι ὑμῖν allerdings nicht danach aus, als ob diese damalige Hoffnung jenem ὅραμα entstamme. Und so ändert sich nichts an dem a. a. O. gefundenen Resultat, daß auch Eph, Phlm und Kl in Rom geschrieben sein werden.

[2]) Spitta hat freilich hiergegen, bzw. gegen die ganze Argumentation aus den Reiseplänen der Gefangenschaftsbriefe zugunsten Roms geltend gemacht, daß das doch eine „ungleiche Behandlung“ involviere, da ja Pl

3. Die dritte Frage ist, wann innerhalb der römischen Zeit unser Brief entstanden sei, bzw. ob vor oder nach den anderen Gefangenschaftsbriefen. Für den, der die letzteren in Caesarea geschrieben denkt, den Phl in Rom, ist der zweite Punkt bereits erledigt. Anders wenn man auch jene Briefe wie es in Bd. X. S. 2ff. begründet ward, nach Rom verlegt, oder gar, was freilich für uns eigentlich gar nicht mehr in Betracht kommt, alle „Gefangenschaftsbriefe", soweit man sie für echt hält, aus Caesarea datiert. Hier ist die Möglichkeit, daß der Phl früher als die anderen geschrieben sei, immer noch gegeben, und sie hat wirklich hier und da Vertretung gefunden, unter jener Voraussetzung bes. bei Lightf., unter dieser bei Oscar Holtzmann a. a. O. und Spitta a. a. O. [1]) Das entscheidende Argument für alle drei ist wohl dies, daß der Phl dem Rm (und Gl) nach Inhalt und Ausdruck näher verwandt erscheine, als Kl, Phlm und, soweit man ihn nicht als unecht außer Betracht läßt, auch Eph. Daneben macht Spitta die schon oben abgewiesene Behauptung geltend, daß der Ton von 3, 2ff. den Brief möglichst nahe an die jerusalemischen Ereignisse AG 21 rücke, und findet es zu seiner Ordnung stimmend, daß im Kl und Phlm eine Reihe Ge-

---

nach seinen früheren Äußerungen (Rm 15, 28) von Rom aus auch nicht nach Philippi und Kolossae, sondern nach Spanien zu reisen in Absicht hatte. Ob sich das damit erledigen lasse, daß man annimmt, er habe auch zur Zeit des Philipperbriefs zunächst nach Spanien und dann erst nach Philippi (bzw. Kolossae) gehen wollen (Zahn, Einl I[3], S. 389. 446), ist mir angesichts des Ausdrucks Phl 2, 24 allerdings fraglich. Aber die Sache lag doch überhaupt anders. Selbst wenn man den Brief ganz ans Ende der cäsareensischen Zeit verlegt, was Spitta selbst nicht will, und was sich auch kaum empfehlen würde (vgl. oben S. 9; Spitta läßt Kl und Phm noch nach dem Phl von Caesarea aus geschrieben sein!), ist es naturgemäß, daß er noch an der Absicht, zunächst seine römischen, bzw. spanischen Pläne auszuführen festhielt. Nachdem sich aber an die über 2 Jahre dauernde cäsareensische Zeit noch die lange Winterreise angeschlossen hatte und er weiter längere Zeit in Rom festgehalten war, während deren die Nachrichten über Kolossae und die (mehrfache, vgl. unten) Kunde aus Philippi, ev. auch über eine drohende Invasion von judaistischer Seite (Phl 3, 1ff.) an ihn gelangten, mochte ihm wohl der Gedanke sich aufdrängen, vorerst noch einmal das östliche Missionsgebiet zu besuchen, bevor er nach Spanien weiter ging. Dies macht er nun geltend, ohne Anlaß zu haben, darüber hinaus auch der spanischen Reise zu gedenken. — Ob, wann und wie er diese wirklich zur Ausführung gebracht, das kann hier nicht erledigt werden.

[1]) Lightf. S. 32 Anm. 1 nennt als Vorgänger Bleek, der die Sache wenigstens unentschieden lasse (vgl. Bleek-Mangold, Einl S. 603f.) und H. Ewald, der Kl, Phlm und Phl gleichzeitig ansetze. Außerdem „the older English critics for the most part", mit der Bemerkung: „without assigning reasons." — Kurz genug ist auch die von O. Holtzmann und Spitta gegebene Begründung. Böhmer schließt sich an Heinr. Ewald an, verzichtet aber wieder, den englischen Kritikern gleich, auf Angabe von „reasons".

nossen des Pl auftreten, die ihn beim Beginn seiner Gefangenschaft verlassen zu haben schienen und deshalb eben im Phl nicht namhaft gemacht würden (Phl 2, 20 ff.).

Letzteres bedarf in keinem Falle einer langen Widerlegung. Wir wissen überhaupt nichts davon, daß Markus, Jesus Justus und gar Epaphras vor Beginn der Gefangenschaft beim Ap waren. Unter den AG 20, 4 Aufgezählten sind sie nicht genannt. Es ist durchaus wahrscheinlich, daß sie sich überhaupt erst in Rom ihm zugesellt haben. Dagegen haben Aristarch und Lukas nachdem sie bereits mit Pl nach Jerusalem gekommen (AG 20, 4), jedenfalls auch die Reise von Caesarea nach Rom mit angetreten und man darf wohl annehmen, daß sie in der ganzen Zwischenzeit ihm nicht untreu wurden, sondern zu seinen ἴδιοι gehörten (AG 24, 23), wie sie ja dann auch in Kl und Phlm erscheinen. Es würde also wenigstens ihre Nichterwähnung in Phl — dessen Priorität vorausgesetzt — vielmehr auffällig erscheinen; eine Erkenntnis, der Lightf. sich nicht verschlossen hat, ohne daß freilich seine Erledigung der Sache sehr befriedigend wäre. Er nimmt, wie bemerkt, mit uns an, daß Phl wie die anderen Briefe in Rom entstand, aber eben vor Kl, Eph und Phlm. Die Übergehung des Lucas erklärt er nun aus zufälliger, zeitweiliger Abwesenheit. Aristarch aber soll nach einer fein ausgeklügelten Hypothese überhaupt nicht bis Rom mitgefahren sein, sondern von Myra ab (AG 27, 5) ein anderes Schiff nach Mazedonien benutzt haben und erst nach längerem Aufenthalt in seiner Heimat dem Ap nach Rom gefolgt sein, zu einer Zeit als der Phl schon geschrieben war (vgl. S. 36 ff.). — Derselbe kleine Roman hilft dann auch noch weiter die Schwierigkeit erledigen, daß unser Phl eine Reihe von Reisen hin und her zwischen Rom und Philippi vorauszusetzen scheint, durch welche die Annahme, daß er nicht allzu lange nach der Ankunft in Rom geschrieben sei, bedroht wird, nämlich 1. die Reise derer, die die Nachricht von Pli Transferierung nach Rom den Philippern vermittelt haben, 2. die Reise des Epaphroditus nach Rom, 3. die Reise derer, die von Epaphroditus' Krankheit nach Philippi Nachricht bringen, 4. die derer, die über den Eindruck, den diese Nachricht dort gemacht, in Rom berichtet haben (vgl. 2, 25 ff.). Lightf. meint, jene erste Nachricht sei eben von dem aus Myra nach Mazedonien kommenden Aristarch den Philippern gemeldet worden. Diese aber hätten alsbald den Epaphroditus nach Rom gesandt, der somit lange vor Aristarch, etwa gleichzeitig mit Pl in Rom eingetroffen sei, so daß nur das einmalige Hin und Her (Nr. 3 u. 4) zwischen Pli Ankunft und dem Brief liege, bzw. eventuell nur die Abreise der die Erkrankung des Epaphroditus nach Philippi Meldenden; doch wird auf die Eliminierung von 4. kein Wert gelegt, da der Brief jedenfalls erst

einige Monate nach Pli Ankunft in Rom geschrieben sei. Natürlich wird man dies nicht für unmöglich erklären können, wennschon es auffallen würde, daß Lc von der Trennung des Aristarch in Myra nichts sagt (27, 6; vgl. dagegen 20, 5). Doch hat Lightf. selber eingesehen, daß positiv damit schlechthin nichts für die frühe Abfassung erwiesen ist. Und ebensowenig ist das der Fall durch den durchaus subjektiven Versuch desselben Gelehrten, die Stimmung des Phl im Unterschied von der der anderen Gefangenschaftsbriefe als zu der früheren römischen Zeit passend zu verweisen. Es bleibt wirklich nur die Frage, ob die in 3, 2 ff. sich findende Warnung vor den Judaisten und ob die Verwandtschaft des Briefes mit den älteren Briefen, insbesondere Rm zu einer früheren Ansetzung als der der anderen Gefangenschaftsschreiben Anlaß oder gar Nötigung geben könne. Ersteres ist sicher nicht der Fall. Was den Ap zu der Schärfe in Kap. 3 veranlaßt habe, wissen wir nicht. Es ist genau so gut möglich, daß es Erfahrungen oder Nachrichten aus dem zweiten römischen Jahre waren, wie solche einer früheren Zeit. Ganz ohne prophylaktische Beziehung auf den Judaismus ist übrigens auch wohl Eph nicht (vgl. Bd. X, S. 31), und selbst die Polemik des Kl richtet sich gegen eine, wenn nicht direkt judaistische, so doch verwandte Richtung. Ja es wird sich zeigen, daß die Schilderung in Phl an die in Kolossae vorausgesetzte Irrung mehrfach anklingt. Auf alle Fälle erschiene es als ein Rückfall in eine ganz unlebendige Tendenzkritik, wollten wir Art und Stärke des antijudaistischen Gegensatzes ohne weiteres als entscheidend für die Prioritätsfrage betr. Eph und Kl einer-, Phl andrerseits ansehen.[1])

An einer in anderer Richtung unlebendigen Vorstellung leidet nun aber auch die Argumentation aus der größeren formellen Verwandtschaft unseres Briefes mit den älteren Paulinen, insbesondere dem Rm im Vergleich mit der Verwandtschaft von Kl und besonders Eph mit diesen Schriften. Daß eine solche vorhanden sei, soll ja nicht geleugnet werden; freilich nicht in dem Sinne wie

---

[1]) Man übersieht immer wieder, was doch schon Baur bis zu gewissem Grade anerkannte, daß der judaistische Gegensatz gegen Pl nicht den Charakter sozusagen einer „ständigen Funktion" an sich trug. Er hat stoßweise, bald hier, bald dort, und mit wechselnden Mitteln und wechselnder Kraft eingesetzt. Gerade die Gefangennahme des Ap mag, indem sie ihn in besonderem Maße mit der Glorie des Märtyrertums umkleidete, zunächst retardierend gewirkt haben. Inzwischen können andere Elemente — mehr nach Art der kolossensischen Irrgeister — aufgekommen sein (vgl. zu 3, 12 ff. u. 17 ff.), oder es mag etwa durch Wiederaufleben der korinthischen Wirren von dorther ein neuer Vorstoß gedroht haben, gegen den der Ap die Philipper schützen zu sollen glaubte. Ignoramus, ignorabimus. Nur daß wir uns eben hüten müssen vor jeder tendenzkritischen Mechanisierung.

es Lightf. behauptet, daß nämlich der Phl eine besonders große Zahl Parallelen mit Rm zeige und daß er auch im Wortschatz diesem näher stehe, als der Eph und Kl. Was Lightf. hier anführt, ist teils überhaupt nichtig, teils auf dem Wege einfachster Gegenprobe durch Vergleichung des Rm mit Eph, bzw. mit Kl und Phlm glatt zu widerlegen.[1]) Wohl aber zeigt in der Tat

---

[1]) Lightf. (S. 43f.) gibt als erstes und im Grunde einziges Beispiel dessen, was man nach ihm eine „geschlossene Parallele" nennen könnte, Phl 1, 3f. u. 7f. vgl. mit Rm 1, 8ff. Aber die einfache Nebeneinanderstellung zeigt, daß Eph 1, 16 der Rm-Stelle nicht weniger nahe kommt:

Rm 1, 8—11.	Eph 1, 16.	Phl 1, 3. 4. 7. 8.
πρῶτον μὲν εὐχαριστῶ τῷ θεῷ μου διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ περὶ πάντων ὑμῶν .... μάρτυς γάρ μου ἐστὶν ὁ θεός ... ὡς ἀδιαλείπτως μνείαν ὑμῶν ποιοῦμαι πάντοτε ἐπὶ τῶν προσευχῶν μου δεόμενος .... ἐπιποθῶ γὰρ ἰδεῖν ὑμᾶς, ἵνα τι μεταδῶ χάρισμα ὑμῖν πνευματικὸν εἰς τὸ στηριχθῆναι ὑμᾶς.	*οὐ παύομαι εὐχαριστῶν ὑπὲρ ὑμῶν μνείαν ποιούμενος ἐπὶ τῶν προσευχῶν μου ... ἵνα ὁ θεὸς ... δώῃ ὑμῖν πνεῦμα σοφίας.*	*εὐχαριστῶ τῷ θεῷ μου* (oder vielmehr nach richt. LA: *ἐγὼ μὲν εὐχαριστῶ κυρίῳ ἡμῶν*) *ἐπὶ πάσῃ τῇ μνείᾳ ὑμῶν* (vgl. jedoch die Auslegung) *πάντοτε ἐν πάσῃ δεήσει μου ... συγκοινωνούς μου τῆς χάριτος* (von Lightf. wegen *χάρισμα* urgiert); *μάρτυς γάρ μου ὁ θεὸς ὡς ἐπιποθῶ πάντας ὑμᾶς ἐν σπλάγχνοις Χριστοῦ Ἰησοῦ.*

Nicht anders ist's mit der an achter Stelle von Lightf. genannten Parallele Phl 4, 18 vgl. mit Rm 12, 1. Auch hier steht zwischen beiden, übrigens sachlich ganz verschiedenen Stellen eine Eph-Parallele gewissermaßen zwischeninne:

Rm 12, 1.	Eph 5, 2.	Phl 4, 18.
παραστῆσαι τὰ σώματα ὑμῶν θυσίαν ζῶσαν ἁγίαν τῷ θεῷ εὐάρεστον.	*παρέδωκεν ἑαυτὸν ... προσφορὰν καὶ θυσίαν τῷ θεῷ εἰς ὀσμὴν εὐωδίας.*	*δεξάμενος τὰ παρ' ὑμῶν ὀσμὴν εὐωδίας θυσίαν δεκτὴν εὐάρεστον τῷ θεῷ.*

Ebenso nichtssagend, bzw. kaum über ein lexikalisches Zusammentreffen hinausführend ist Lightf.s zweites Beispiel:

Rm 2, 18.	Phl 1. 10.
καὶ δοκιμάζεις τὰ διαφέροντα	*εἰς τὸ δοκιμάζειν ὑμᾶς τὰ διαφέροντα.*

Man stelle dagegen die folgende Parallele zwischen Rm und Eph:

Rm 5, 2,	Eph 2, 18; 3, 12.
δι' οὗ καὶ τὴν προσαγωγὴν ἐσχήκαμεν (τῇ πίστει) εἰς τὴν χάριν κτλ.	*δι' αὐτοῦ ἔχομεν τὴν προσαγωγήν* u. *ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν παῤῥησίαν καὶ προσαγωγὴν ἐν πεποιθήσει διὰ τῆς πίστεως αὐτοῦ* (vgl. zu *πίστις αὐτοῦ* Rm 3, 26).

Weiter vergleicht Lightf. Phl 2, 8. 9. 10. 11 mit Rm 14,9 u. 11. Die Verknüpfung der Gedanken ist aber keineswegs gleichartig; bez. Rm 14, 9 ist lediglich wegen des gleichen, aber nicht einmal ganz gleich formulierten Citats als Parallele verwertbar. Ein viertes Paradigma Lightf.s ist Phl 2,

THE KING'S INSTITUTE
THE CHURCH ON THE WAY

die ganze Schreibweise des Phl in höherem Grade denselben Charakter, wie Rm, als dies wenigstens beim Eph der Fall ist. Nur ist der Grund dieser Erscheinung nicht darin zu suchen, daß zwischen Rm und Eph (bzw. Kl und Phlm) eine längere Zeit zwischeninneläge als zwischen Rm und Phl, sondern wie schon in der Einleitung zu Eph, Kl und Phlm (Bd. X, S. 49 f.) gezeigt ward, teils in der eigentümlichen Situation und Abfassungsweise des Eph, teils in dessen mehr predigtmäßiger Bestimmung. Daß übrigens auch der Phl gegenüber den älteren Paulusbriefen diese und jene neue sprachliche Erscheinung darbietet, ward bereits ebendort mehrfach dargetan — hat doch Holsten daraus sogar gegen die Echtheit argumentiert. Anderseits teilt er gewisse Eigentümlichkeiten mit Eph und Kl hier, mit den Pastoralbriefen dort.[1])

2—4 vgl. mit Rm 12, 16—19 und v. 10. Hier stimmen die Mahnung zum *τὸ αὐτὸ φρονεῖν* (doch im Rm: *εἰς ἀλλήλους*), die Mahnung zur Demut und (Rm v. 10) zum gegenseitigen in Ehren halten (letzteres aber in ganz anderer Fassung). Ich kann jedoch nicht finden, daß die Verwandtschaft größer ist, als etwa zwischen Rm 12, 3 ff. und Eph 4, 1 ff. Dort wie hier die Aufforderung zur Demut, dort wie hier der Hinweis auf ein verschiedenes *μέτρον* der *πίστις* oder der *χάρις*, dort wie hier das Bild von dem *ἓν σῶμα* etc.

Ähnlich steht es mit Lightf.s Nr. 5, wo zu Phl 3, 3 ff. eine Anzahl Anklänge aus verschiedenen Stellen des Rm zusammengestellt werden, was natürlich für den vorliegenden Fall gar nichts sagt; man vgl. zum Überfluß Eph 2, 4 ff. mit Rm 9, 23; 15, 9; 5, 8; 8, 37; (8, 10); 6, 4 ff. Ebensowenig schlagend sind Lightf.'s Nr. 6: Phl 3, 9 ff. vgl. mit Rm 10, 3; 9, 31 f.; 6, 5; 8, 29; und Nr. 7: Phl 3, 19 vgl. mit Rm 6, 21 und 16, 18. Man wird in der Tat sagen müssen: nicht nur die einzelnen angeführten Fälle, sondern auch ihre Summe sind durchaus unzureichend, um der These Lightf.'s als Stütze zu dienen. Und dasselbe gilt von den von ihm zusammengestellten 12—14 Einzelausdrücken, die im NT oder doch in der paulinischen Literatur ausschließlich in Rm und Phl sich finden. Ich notiere demgegenüber als dem Rm und Epheserbrief ausschließlich gemeinsam die Wörter: *ἀπειθεια, κλέπτειν, ματαιότης, μάχαιρα, ξένος, παροργίζειν* (in Rm allerdings nur im Citat), *πικρία* (ebenso), *προσφορά, πώρωσις, συγκληρονόμος, ποίημα, προετοιμάζειν, προσαγωγή, προτίθεσθαι* (die letzten vier sonst nicht im NT, die anderen sonst nicht bei Pl). Ferner dem Rm und Philemonbrief gemeinsam: *τοῦτ' ἔστιν, προσλαμβάνειν, τάχα* und *ἐλλογεῖν*; dem Rm, Epheser- und Kolosserbrief gemeinsam: *ἀποτίθεσθαι, βάπτισμα, προσωπολημψία*; und endlich dem Rm und Kolosserbrief gemeinsam: *καρποφορεῖν, νεκροῦν, πόσις, πρᾶξις, προσκαρτερεῖν, πρωτότοκος, συναιχμάλωτος* (doch vgl. hierfür Bd. X, S. 288), *συνθάπτειν*!

[1]) In ersterer Beziehung vgl. schon Bd X, S. 44; in letzterer, hier allein in Betracht kommender Beziehung die verhältnismäßig große Zahl von allein in Phl und Past. sich findenden Ausdrücken: *ἐπέχειν* (allerdings in verschiedener Anwendung), *ἐπιεικής* (das Substant. allerdings auch 2 Kr einmal), *ἐπίσκοπος, κέρδος, ὀπίσω, περί* sq. acc., *προκοπή, σεμνός, σπένδεσθαι, σπουδαίως* (das Adj. allerdings auch 2 Kr, das Subst. überhaupt öfter). Das beweist natürlich an sich gar nichts, aber es paralysiert noch weiter die falschen Schlüsse Lightfoots betr. die verwandten Erscheinungen, wenn man Phl mit Rm etc. vergleicht.

Was endlich den Umstand betrifft, daß Eph und Kl eine Reihe von Gedanken darbieten, die in den älteren Briefen auf der einen, im Phl auf der anderen Seite fehlen oder doch nur angedeutet erscheinen, daß dagegen Phl sich in Gedankenkreisen bewegt, die uns aus jenen älteren Briefen zumeist geläufig sind, so ward auch das schon erledigt. Es handelt sich in Phl weder wie in Eph um eine breit angelegte allgemeine Aussprache über den Reichtum der Gottesgnade, an dem die Leser unlängst Teil erhalten, noch wie im Kl um die Abwehr einer bis zu gewissem Grade neuen Form der Verkehrung christlicher Wahrheit und christlichen Lebens, sondern es handelt sich um eine intime Aussprache gegenüber einer altvertrauten Gemeinde, bzw. um eine gelegentliche Warnung vor einem Gegner, den Pl wie in mehreren der älteren Briefe, so auch früher schon in mindestens einem Philipperbrief bekämpft hatte, und dem gegenüber er nichts wesentlich Neues sagen, sondern nur, soweit es sich nicht um rein gelegentliche Gedanken handelt, die alten Ausführungen neu unterstreichen will. So kehrt von selbst ein uns vertrauter Ton und Gedankengehalt wieder, wenn auch der reiche und lebhafte Geist des Ap ihn davor bewahrt, sich lediglich zu wiederholen, der Brief vielmehr in seiner durchaus ursprünglichen Frische und seiner aus der Situation geborenen Lebendigkeit immer aufs neue zum Herzen spricht.[1]) — Aber welches ist die Situation? Die Frage ist noch nicht beantwortet, ja selbst die Prioritätsfrage harrt noch der eigentlichen Entscheidung. Beides ist aufs engste verschlungen.

4. In Rom, so glauben wir erwiesen zu haben, ist der Phl geschrieben, und gegen seine Abfassung erst nach den anderen Gefangenschaftsbriefen hat sich bisher ein stichhaltiger Einwand nicht ergeben. Aber ist letzteres nun auch positiv wahrscheinlich zu machen, und läßt sich aus etwaigen Andeutungen noch etwas Näheres über die Situation erschließen?

Gleich nach den Eingangsworten 1, 1—11 kommt der Ap, wie schon berührt, auf seine Lage zu sprechen (1, 12 f). Nach richtigem Verständnis des μᾶλλον im Sinne einer adversativen Partikel versichert er den Philippern, wie „seine Angelegenheit vielmehr zur Förderung des Evangeliums ausgeschlagen sei, so zwar daß man jetzt in der ganzen Garde und darüber hinaus den wahren

[1]) Man vgl. übrigens die Erklärung von 3, 12 ff.; bzw. 17 ff., die den Beweis für die schon erwähnte Beobachtung liefern wird, daß die mit der kolossensischen Gemeinde gemachten Erfahrungen zwischen Gl, Kr und Rm einer-, Phl andrerseits zwischen inne liegen und die Ausführungen eigentümlich färben; und man beachte nochmals, daß z. B. Holst. doch auch ein Maß von Abweichungen von Gl, Kr und Rm findet, daß er geradezu die Identität der Vf, d. h. die Echtheit von Phl leugnet.

Grund seines Verhaftetseins erkannt habe und entsprechend die Mehrzahl der Brüder größeren Mut gewonnen habe, das Wort Gottes furchtlos zu reden" (vgl. oben S. 9 u. die Auslegung). Die kaum zu umgehende Voraussetzung einer derartigen Ausführung ist, daß die Philipper aus den ihnen zugekommenen Nachrichten einen gegenteiligen Eindruck gewonnen hatten, bzw. daß Pl dies von ihnen annahm: den Eindruck, als sei das Evangelium durch neuerliche Ereignisse gefährdet. — Die Nachricht von des Ap Verhaftung selbst käme auch dann nicht in Frage, wenn Caesarea uns noch als Abfassungsort denkbar erschiene. Die weiteren Aussagen des Briefes schlössen dies aus. Es müßte eine besondere Episode in des Lk Bericht über die cäsareensische Zeit eingeschaltet werden, die für die Philipper jenen erschreckenden Eindruck hervorgerufen hätte. Doch brauchen wir uns nicht mehr den Kopf zu zerbrechen, welcher Art dies gewesen sein solle, nachdem bereits dargetan ist, daß nicht nur die Schilderung des wirklich eingetretenen Effekts nicht auf cäsareensische Verhältnisse passe (vgl. bes. das Bekanntwerden *ἐν ὅλῳ τῷ πραιτωρίῳ*; oben S. 6 f.), sondern Caesarea auch sonst für uns außer Betracht gerückt ist.

Aber auch die Transferierung nach Rom kann nicht das in Frage stehende Ereignis sein, gleichviel ob man die oben (S. 12) erwähnte Hypothese Lightfoots betr. der Reise des Aristarch gelten läßt oder nicht. Hätten die Philipper sich dieserhalb Sorge gemacht um die *προκοπή* des Evangeliums, so hätte der Ap einerseits schon bei derselben Gelegenheit, durch welche die Kunde von des Epaphroditus Erkrankung nach Philippi kam, ein Wort der Beruhigung hingelangen lassen, andrerseits aber hätte er, wenn dies damals unterblieben war, jetzt nicht nur auf die gesteigerte Tätigkeit der *ἀδελφοί* verwiesen (1, 13 f.), sondern er hätte dargetan, wie er dort, im eigenen Gedinge wohnend, das Reich Gottes *ἀκωλύτως*, verkündigen dürfe (AG 28, 31). Eben diese von Lukas bezeugte Tatsache will es nun freilich auch wenig glaublich erscheinen lassen, daß wir innerhalb des römischen Biennums einen Platz für den Brief fänden. Man müßte wiederum eine besondere, die ungehemmte Tätigkeit des Ap unterbrechende kurze Episode, die Lukas übergangen hätte, in das Bild hineinzeichnen, das das *ἀκωλύτως* uns vor Augen stellt. Aber hierbei sollte man erwarten, daß der Ap dieselbe als überwunden hinstellte und auf seine erneute Bewegungsfreiheit hinwiese. Wir sehen uns auf das Ende jener zwei Jahre hingedrängt. Der lange verschleppte Prozeß muß eine Wendung genommen haben, die den Fernerstehenden als eine Verschlimmerung der Lage des Angeklagten und als eine Hemmung des Evangeliums einschließend erscheinen konnte. Man braucht darum nicht gleich anzunehmen, daß die Philipper auch das Leben des Ap für unmittelbar bedroht

hielten. Allerdings kommt Pl auch darauf zu sprechen (1, 18b ff.), aber im Vordergrund steht ihm der Gedanke an den Fortgang des Evangeliums, und wir werden annehmen dürfen, daß auch bei den Lesern die Sorge vorherrschte, es möchte dem so schön in Gang gekommenen Werk in Rom ein Ziel gesetzt sein, wenn sie sich auch nicht verhehlten, daß es schließlich wohl gar zum schlimmsten Ausgang mit dem Ap selbst kommen könne, eine Vorstellung, die über der lange Zeit so günstig erscheinenden Lage des Gefangenen zeitweilig zurückgetreten sein mochte.

Die Situation wird sofort durchsichtig, wenn man die Hypothese Hfm.s aufnimmt, wonach das Novum darin bestand, daß Pl die Mietswohnung mit einem eigentlichen Haftlokal zu vertauschen genötigt worden war und sich entsprechend in seinem Verkehr mit dritten Personen und besonders in der eigentlich evangelisatorischen Tätigkeit stark beschränkt sah. Da der Ap darin keine Verschärfung der gegen ihn angewandten Tonart erkennen lehrt, so wird der Grund der gewesen sein, daß jetzt endlich sein Prozeß in Gang gekommen ist und der Gefangene darum zu jederzeitiger sofortiger Verfügung seiner Richter sein sollte. Aus dem letzteren Grunde empfiehlt sich dann aber auch die Annahme, daß die Stätte seiner Haft nicht die castra Praetoria vor den Toren der Stadt, sondern die Wachtkaserne beim Palatin gewesen sein dürfte. Daß er zugleich damit in besondere Nähe der ἅγιοι aus der kaiserlichen Dienerschaft kam, von denen er 4, 22 besonders grüßt (vgl. oben S. 7 f.), empfiehlt diese Annahme noch weiter. Und nicht minder gewinnen noch zwei andere Momente im Brief erst so den rechten Sinn. Das eine ist die Erwähnung der ἀπολογία καὶ βεβαίωσις τ. εὐαγγελίου seitens des Ap (1, 7; vgl. 1, 16). So bezeichnet er seine Tätigkeit sonst nirgends. Nur im 2 Tm kehrt die Erwähnung einer πρώτη ἀπολογία (4, 16) wieder, ganz augenscheinlich mit Beziehung auf einen vor dem Richter vollzogenen Vorgang. Man wird darum auch hier an sein Auftreten vor Gericht zu denken haben, wie es ihm jetzt mehrfach beschieden war. Das andere ist die Art, wie wir den Ap schon von seiner nächsten Zukunft reden sahen. Während er zur Zeit des Phlm, also — wenn wir diesen richtig angesetzt haben — zu der Zeit, da er seine Mietswohnung inne hatte, der Hoffnung auf Freispruch und Rückkehr in den Orient in allgemeiner Weise Ausdruck gab, spricht er hier viel bestimmter von bald zu erhoffender Erledigung und einem baldigen Besuch in Philippi (vgl. 2, 23 f.; über 1, 25 f. siehe die Auslegung), wenn auch freilich nicht ohne daß daneben die Möglichkeit eines — dann wohl demnächst zu erwartenden — anderen Ausgangs tritt (2, 17 u. bes. 1, 19 ff.). Denkbar wäre das nun freilich auch im Verlauf jener zwei Jahre. Aber recht wahrscheinlich wird es erst bei der angenommenen Situation. Solange nämlich

als der Ap sich noch wesentlich in gleicher Lage sah, wie bei seiner Ankunft in Rom, konnte er zwar ebensowohl auf einen guten Ausgang hoffen, wie auf einen schlimmen sich gefaßt machen, aber wenn nicht eine ganz bestimmte göttliche Offenbarung, die, wie gesagt, kaum anzunehmen ist, eintrat, mußten sich die Aussichten etwa die Wage halten, und keinesfalls durfte er auf sehr baldige Entscheidung rechnen. Dies ward erst anders, nachdem die eigentliche Verhandlung seines Prozesses endlich in Gang gekommen war und die ersten Verhöre ihm zeigten, wie die Sache nach menschlicher Voraussicht laufen werde. Wieviel Zeit freilich zwischen der Verpflanzung in die neue Situation, bzw. der Eröffnung des Verfahrens und dem Briefe liegt, können wir nicht sagen. Eine Reihe von Wochen muß angenommen werden. Denn die Philipper haben von der Veränderung gehört und ihrerseits ihrer Beunruhigung, wie es scheint, Ausdruck gegeben. Andrerseits kann die Sache auch nicht viel länger her sein, als dieses Hin und Her erfordert. Fällt, wie man annehmen darf, die Ankunft Pli in Rom auf das Frühjahr 61, so würde somit der Brief ein reichliches Biennium später, in den Sommer 63, zu verlegen sein. Es mag wohl sein, daß des Epaphroditus Erkrankung, von der 2, 26 ff. die Rede ist, damit zusammenhing, daß er gerade in der ungesunden Jahreszeit in Rom eintraf. — Doch das führt nun zu dem letzten Punkt dieser einleitenden Bemerkungen hinüber, zu der Frage nach der Veranlassung und dem Zweck des Schreibens.

5. Daß die Abfassung des Briefes irgendwie in Beziehung steht zu der in 2, 30 u. 4, 10 erwähnten Liebeserweisung der Philipper ist allgemein angenommen. Vielfach ist man geneigt, den Brief geradezu als Antworts- und Dankschreiben aufzufassen. Aber abgesehen davon, daß ein eigentlicher Ausdruck des Dankes ganz fehlt, die dafür in Anspruch genommenen Sätze 4, 10 ff. mindestens recht auffällig nachhinken würden, zeigen 2, 25 ff., daß zwischen der Ankunft des Epaphroditus mit seiner Gabe aus Philippi und unserem Brief einige Zeit zwischeninnelag und daß in dieser Zeit bereits Verkehr zwischen Rom und Philippi stattgefunden hat. Epaphroditus hat — sei es daß er erkrankt beim Ap eintraf, sei es daß er nach der Ankunft in Rom erkrankte — eine lebensgefährliche Krankheit überstanden und die Philipper haben von der Erkrankung Notiz bekommen. Will man nicht annehmen, daß jene Nachricht etwa durch ostwärts reisende Brüder, die dem vor seiner Ankunft in Rom Erkrankten begegneten, nach Philippi gebracht ward — eine wenig wahrscheinliche Sache, zumal wo es sich vielleicht wesentlich um eine Seereise handelt, — so ist damit gegeben, daß Pl schon Gelegenheit gehabt hat, für die Geldsendung zu quittieren. Eben die Überbringer der Nachricht betreffend den Epaphroditus werden zugleich die Überbringer des apostolischen Dankes nach

Philippi gewesen sein. Daß derselbe wohl nicht lediglich durch mündliche Vermittlung gegangen sei, ward schon oben vermutet (S. 3). Den Empfang einer größeren Geldsumme pflegte man damals so gut wie heute schriftlich zu bestätigen. Die Papyri geben uns mannigfaltiges Zeugnis davon, wie man in Geldsachen auch in der Antike die Gemütlichkeit aufhören ließ und gute Ordnung hielt. Daß Pl aber, wenn er einmal die Feder ansetzte, sich auf eine bloße Quittung beschränkt haben sollte, wäre zumal in diesem Falle, wo eine längere Pause in den Sendungen aus Mazedonien vorangegangen war, unnatürlich. Es mag kein eingehendes Schreiben gewesen und sein Verlust daher besonders leicht erklärlich sein. Doch darf man vermuten, daß, wenn nach 3, 1^{b} unseres Briefes Pl schon früher die Leser schriftlich vor Leuten gewarnt hat, die die Gesundheit des Glaubens und Lebens bedrohten, dies auch damals, wenn nicht überhaupt gerade nur erst bei dieser Gelegenheit, geschehen ist. Außerdem wird das Schreiben möglicherweise einige Worte über des Epaphroditus Krankheit und etwa schon über die beabsichtigte Rücksendung desselben enthalten haben, und endlich dürfte bei dieser Gelegenheit die erste Kunde von der inzwischen veränderten Lage des Ap nach Philippi gegangen sein.

Daß Pl einige Wochen nachher sich proprio motu veranlaßt gesehen haben sollte, diesem Briefchen unser Schreiben folgen zu lassen, ist nun freilich wiederum wenig wahrscheinlich. Auch die inzwischen eingetretene Genesung des Epaphroditus und seine Rücksendung würde dies nicht hinreichend erklären. Mindestens sollte man beim Fehlen von Zwischengliedern denken, daß deutlicher an den vorangegangenen Brief angeknüpft würde. Aber es mangelt nicht an Anzeichen, daß tatsächlich zwischen beiden Briefen noch ein Moment einzuschalten ist, d. i. eine sei es briefliche, sei es durch Boten mündlich vermittelte Rückäußerung der Philipper auf die erhaltenen Nachrichten des verlorenen (Quittungs-)Briefes.

Zunächst kommt hier das μᾶλλον 1, 12 in Betracht. Dasselbe setzt voraus, daß der Ap wußte, wie man in Philippi seine Lage anders beurteilte.[1]) Nun ließe sich dies allerdings auch durch die Annahme plausibel machen, daß man schon vor des Epaphroditus Abreise nach Rom von der eingetretenen Wendung Notiz bekommen und daß der Ausdruck der Sorge seitens der Philipper bereits durch ihn zu Pli Ohren gekommen sei. Aber dann sollte man ebenso wie in dem in der letzten Anm. berührten

[1]) Dies ist wenigstens die einfachste Erklärung. Die andere Möglichkeit, daß der Ap selbst ursprünglich die Situation ungünstiger beurteilt hätte und sich jetzt gewissermaßen selbst korrigiere, ließe eine deutlichere Rücksichtnahme auf seine früheren Ausführungen erwarten. Das μᾶλλον setzt wirklich eine andere Meinung bei den Philippern voraus.

Fall meinen, daß Pl schon bei Gelgenheit der Empfangsbestätigung ein Wort der Beruhigung beigefügt haben und in unserem Brief darauf Bezug nehmen würde. Da dies nicht geschieht, so bleibt es das Wahrscheinliche, daß die Kunde von der Veränderung in Pli Lage erst mit der Quittung für die empfangene Unterstützung und der Meldung von des Epaphroditus Erkrankung nach Philippi gelangt war und daß — wie angenommen — die Philipper darauf-hin ihrer Bekümmernis und Beunruhigung Ausdruck gegeben haben.

Und hierzu paßt nun weiter, was wir 1, 3 finden. Die Ausgaben bieten hier allerdings einen für die vorliegende Frage gleichgültigen Text, indem sie nach verbreiteter Bezeugung lesen: *εὐχαριστῶ τῷ θεῷ μου*. Es kann jedoch keinem Zweifel unterliegen, daß dies eine Abglättung nach dem Vorbild von Rm 1, 7; 1 Kr 1, 3; Phlm 1 ist (vgl. auch Kl 1, 3; 1 Th 1, 3; 2 Th 1, 3), während der Ap ursprünglich schrieb: *ἐγὼ μὲν εὐχαριστῶ τῷ κυρίῳ ἡμῶν.*[1]) Die Hervorhebung des „Ich" an dieser Stelle ist schlechthin unerfindbar. Denn daß die Abschreiber dadurch das Danken dem Pl allein im Unterschied von Timotheus hätten vindizieren wollen, wäre völlig beispiellos und angesichts von 2, 20 noch speziell für unseren Brief verwunderlich. Doch auch, daß Pl selbst in diesem Falle so geschrieben hätte, etwa weil Timotheus als begeisterter Schüler des Ap größere Ansprüche für seinen Meister erhoben hätte, als dieser selbst, ist unglaublich, auch wenn man nicht gerade behaupten will, daß es dazu unbedingt der ausdrücklichen Selbstnennung (*ἐγὼ μὲν Παῦλος*; vgl. 1 Th 2, 18) bedurft hätte. Nachdem Timotheus unmittelbar zuvor mit dem Ap als Mitverfasser zusammen genannt war, könnte eine solche Scheidung nur dann gedacht werden, wenn im folgenden eine ausdrückliche Zusammenfassung einträte, d. h. wenn es etwa in v. 12 weiter ginge: *γινώσκειν δὲ ὑμᾶς βουλόμεθα*, oder wenn sonst irgendwo eine dem *ἐγὼ μέν* gegenüberstehende Aussage folgte, die nun auch des Timotheus mit Pl übereinstimmende Meinung ausdrückte. Da dies nicht der Fall ist, muß das *ἐγώ* im Gegensatz zu Dritten (neben Pl und Timotheus) erklärt werden. Dies können aber nicht beliebige andere sein, die dem Herrn nicht danken. Es können nur die Leser in Betracht kommen. Nur darf man dies freilich nicht dahin wenden, als habe dem Ap der Gegensatz zwischen dem, was er tut, nämlich Danken und Bitten, und dem, was „zu tun" er nachher die Gemeinde ermahnen will, vorgeschwebt (Hpt). Man sähe nicht ein, warum dies hier stärker als in den anderen Briefen

---

[1]) Dieser Text findet sich übereinstimmend in DEF-G, defg, bei Ambrstr. und Cassiod. Außerdem ist vielleicht eine Spur davon im Text der Cat. (*τῷ κυρίῳ*) und in den Italafrgm. bei Ziegler p. 121 (gratias ago domino meo) zu finden.

gewirkt haben sollte, zumal ja zunächst gar keine Ermahnung folgt, sondern v. 12 mit einer erfreulichen Mitteilung einsetzt. Eher könnte man geneigt sein, das ὑμᾶς eben jenes zwölften Verses dem ἐγώ derart gegenüber zustellen, daß der Ap sagen würde, er seinerseits danke usw., wissen lassen aber wolle er sie, die Brüder usw.; eine Korrelation, für die man auch das τῷ κυρίῳ ὑμῶν des richtigen Textes, das Hpt neben dem ἐγὼ μέν versehentlich ignoriert, geltend machen könnte, insofern dies bereits den Blick auf die ὑμεῖς des Gegensatzes lenken würde. Doch zeigen Stellen wie Rm 1, 8 u. 13; 1 Kr 1, 4 u. 10 wie wenig eine derartige Korrelation, bzw. eine solche Betonung des ὑμᾶς an seiner Stelle im Satze dem Ap lag. Das allein Richtige hat vielmehr schon vor 23 Jahren Zahn gesehen, ohne freilich viel Nachfolge zu finden, daß nämlich das ἐγὼ μέν allerdings dem ὑμεῖς der Philipper entgegengesetzt ist, aber in dem Sinne, daß sie als abweichender Meinung seiend vorgestellt sind: „Ich meinesteils danke unserem Herrn bei meinem ganzen Gedenken an euch.“ oder vielleicht richtiger: „für euer ganzes Gedenken“. Dies aber ist dann eben nicht anders zu erklären als durch den Umstand, daß die Leser ihrerseits Zweifel daran geäußert hatten, ob Pl wirklich Anlaß habe, so gegen sie gesinnt zu sein, d. h. sie müssen ihm geschrieben haben oder es muß ihm diese ihre Meinung zu Ohren gekommen sein, daß er ja wohl vielleicht für ihre letzte Gabe danken möge, daß er aber sonst Grund genug habe zur Unzufriedenheit, nachdem sie so lange Zeit versäumt haben, ihm ihre Liebe mit der Tat zu erweisen (vgl. 4, 10). Diese ihre Zweifel können aber nur zwischen dem vorigen Brief (vgl. oben) und dem jetzigen, sei es durch ein Gemeindeschreiben, sei es durch Bericht von Gemeindegliedern, dem Ap zu Ohren gekommen sein.

Wir werden somit ein Recht haben, unseren Brief nicht als Quittung und Dankesbrief für die durch Epaphroditus gebrachte Unterstützung anzusehen, — ein solches Schreiben muß, wie gesagt, schon vorangegangen sein, — sondern als eine zur Beruhigung und Aufmunterung der Philipper geschriebene Epistel angesichts des Umstandes, daß sie sich selbst wegen ihrer Lässigkeit angeklagt und über die sie niederschlagende Kunde von des Ap veränderter Lage aufgeregt und nach Zusprache Verlangen gezeigt hatten, während sie andrerseits betr. Epaphroditus, wie es scheint, eine gewisse Unzufriedenheit durchblicken ließen, wohl in der Annahme, daß seine Erkrankung nicht so gar schlimm sein werde.[1])

[1]) Das Letztere scheint sich aus der Art zu ergeben, wie Pl in 2, 25 ff.

Daß der Ap die Gelegenheit nicht unbenutzt ließ, auch eine Reihe Ermahnungen und Anweisungen zur Förderung der Gemeinde und ihres Lebens einzuflechten ist natürlich. Doch wird die Exegese zeigen, daß es ein durch seine große Verbreitung nicht gerechtfertigter Irrtum ist, wenn man annimmt, es handle sich vor allem um die Beilegung von mehr oder weniger tiefgehenden Streitigkeiten in der Gemeinde. Was der Ap wünscht ist im allgemeinen noch weiteres Wachstum in der Liebe, Erkenntnis und aller Art von *αἴσθησις* etc. (1, 9f.); was er fordert ist ein des Evangeliums würdiges Verhalten der Gemeinde in einmütigem Einstehen für den Glauben nach außen, in christlicher, liebevoller, geistgetragener, einander selbstlos dienender Betätigung nach innen etc. (1, 27—2, 18). Dazu kommt die wiederholte Warnung vor solchen, die so oder so das Evangelium zunichte zu machen drohen (3, 1^{b}—21), wobei aber die Art wie dies ein- und ausgeführt wird, den Eindruck erweckt, daß es sich nicht um eine in Philippi zur Zeit wirksame

---

die Ernstlichkeit der Erkrankung des Epaphr. betont und wie er ausdrücklich fordert, daß man ihn mit aller Freude aufnehmen solle und solche Leute in Ehren halten etc. Aus derselben Stelle könnte, wie auch allgemein angenommen wird, folgen, daß Epaphr. damals noch in Rom bei Pl war und wahrscheinlich erst mit dem Brief, als dessen Überbringer, nach Philippi ging, wobei der Aor. v. 25f. der bekannte Aor. epistolographicus wäre. Doch spricht, wie mir scheint, entscheidend dagegen: 1) v. 20 vgl. mit v. 25^{b}, durch den Epaphrod. doch wohl als Einer charakterisiert wird, der *γνησίως τὰ περὶ ὑμῶν* Gegenstand seiner Sorge sein lassen würde; man sollte also erwarten, daß Pl seiner auch v. 20 gedächte; 2) daß nach v. 28 Pl z. Z. der Sendung des Epaphr. erwartet hat, daß man durch seine Rückkunft in Philippi erfreut sein werde, aber doch v. 29f. zu freudiger Aufnahme besonders auffordert; 3) die Schilderung der Stimmung des Epaphr. v. 26, insbes. das *ἀδημονῶν*, aber auch das *διότι ἠκούσατε* und schließlich selbst das *ἐπιποθῶν ἦν κτλ.*, was eben nur paßte, solange Epaphr. nichts davon wußte, wie man die Nachricht von seiner Krankheit in Philippi aufgenommen haben werde, während, wenn jetzt die Boten, wie es scheint, davon berichteten, wie die Philipper unzufrieden mit ihm waren, bzw. wenigstens, daß sie seine Rückkunft ungern sehen und ihn nur mit gemischten Gefühlen empfangen würden, jene Ausdrücke: „er ist voll Verlangen nach euch allen und unruhig (es ist ihm unheimlich; vgl. d. Ausl.), weil ihr hörtet, daß er erkrankte", sehr auffallen mußten. Die Situation wird also vielmehr dieselbe sein wie bei Timotheus zur Zeit des 1 Kr (vgl. 1 Kr 4, 17 mit 16, 10). Epaphr. ist bereits unterwegs, sein Eintreffen aber erst nach dem Brief zu erwarten, und Pl schreibt, wie 1 Kr. 4, 17 die Präterita eigentlich präteritisch fassend: „ich hielt's für nötig, ihn zu senden, weil es ihm unheimlich war etc. So nehmet ihn denn mit aller Freude auf etc." — Nur daß der Grund der vorausgesetzten Langsamkeit der Reise vielleicht weniger in anderen Aufträgen lag, wie bei Tm, obwohl auch das denkbar wäre; — der Ap könnte für des Epaphr. Stimmung dergleichen Aufgaben unterwegs für heilsam gehalten haben, — sondern unmittelbar in dem etwa nach einem römischen Fieber noch geschwächten Gesundheitszustand des Epaphr., der es empfehlenswert machte, daß er nicht die anstrengende direkte Seefahrt unternahm, sondern in Etappen reisen sollte, etwa mit Ruhepausen in der oder jener Hafenstadt.

Verführung handelt, sondern um Erscheinungen im kirchlichen Leben, vor denen der Ap vielleicht nur deshalb hier zu warnen Anlaß nimmt, weil er von erneuter Regsamkeit der Bekämpften überhaupt Kunde hat.

Die einzige Stelle, wo wirklich auf eine bestimmte Differenz hingewiesen wird, ist 4, 2f. Aber nichts liegt ferner, als daß dies auf eine Zerrissenheit der Gemeinde, wohl gar auf die Differenz einer judenchristlichen oder judaistischen und heidenchristlichen, paulinischen Gruppe hinwiese. Es handelt sich um zwei Frauen der Gemeinde, die in ihrer Betätigung für das Gemeindeleben verschiedene und etwa sich kreuzende Bahnen eingeschlagen hatten und die nun ermahnt werden, auf das gleiche bedacht zu sein (vgl. die Auslegung). Entsprechend der nur nebensächlichen Bedeutung der Sache wird dieselbe aber mit zwei Worten abgetan. Schon v. 4 kehrt zu der bereits vorher sich findenden Mahnung zur Freude im Herrn zurück, entsprechend der den Brief durchwaltenden Grundstimmung gegenüber einem gedrückten und verzagten Wesen, wie es aus der Zuschrift der Philipper sprach. Der Brief ist nach dem allen ein echter Gelegenheitsbrief und will, wie gezeigt, aus allerspeziellster Veranlassung heraus begriffen sein.

6. Mit den letzten Bemerkungen ist nun aber auch schon die Antwort auf die Echtheitsfrage vorausgenommen. Einen Brief, der so ganz und gar in zufällige Tatsachen der Geschichte Pli und seiner Gemeinden verflochten ist, für die pseudonyme Arbeit aus der Feder eines Späteren erklären wollen, heißt eine Unbegreiflichkeit statuieren, die in der Weltliteratur nicht ihresgleichen haben dürfte. Wirklich ist denn auch der Brief verhältnismäßig selten dem Ap abgesprochen worden. Der vorbaurschen Zeit war der Gedanke an Unechtheit überhaupt so gut wie fremd geblieben. Kritikern, wie Hilgenfeld, wie Holtzmann und Verw. hat er allezeit als paulinisch gegolten. Weizsäcker und Pfleiderer bauten auf ihm als apostolischem Dokument in ihrer Geschichtsdarstellung. Aber allerdings nicht nur Baur selbst und seine unmittelbaren Genossen haben den Brief scharf bestritten. — nach Baur ist er ein wenig originales, gedankenarmes und vielfach zusammenhangsloses, im Kreise gnostischer Ideen und Ausdrücke sich bewegendes Schriftstück zur Empfehlung Pauli![1]) — vor allem hat auch Holsten, allerdings unter gerechterer Würdigung der Feinheit und Fülle der Gedanken, den Nachweis zu führen versucht, daß das Schreiben allem Anschein zum Trotz nicht aus Pli Feder stammen könne, und sein in weiten Kreisen klangvoller

[1]) Vgl. Baur, Paulus, 2. Aufl., 1866, S. 50ff. mit dem Zusatz aus Theol. Jahrb. VIII, 517–532.

Name nötigt immerhin, die Frage nicht völlig beiseite zu lassen.[1]) Die Gründe, die Holsten geltend macht, sind in erster Linie dem Gedankengehalt und der Begriffswelt des Schreibens entnommen, die in einer Reihe von Punkten nicht bloß über das hinausgehen sollen, was die echten Paulinen bieten — als solche kommen nach Holsten nur die vier „Homologumenen" Rm, 1 u. 2 Kr und Gl und auch diese nicht ohne einige Abstriche in Betracht, — sondern die angeblich geradezu Widersprüche zu dem dort sich findenden darbieten sollen, was auf Grund einer kurzen Auslegung des ganzen Schreibens zu erweisen versucht wird. Daneben stellt Holsten eine „Kritik der Form", die gleichfalls bis zum direkten Nachweis der Unmöglichkeit paulinischer Abfassung führen will. Man habe sich daher vorzustellen, daß der Brief zwar ein in Pli Sinn und Geist, aber nicht von Pli Hand verfaßtes Schreiben sei, das die Absicht verfolge, eine aus jüdischen und heidnischen Gläubigen gemischte Gemeinde unter leiser Umbiegung des Paulinismus zur vollen Einheit des Glaubens im Grunde doch auf paulinischer Grundlage zu führen, daneben sie zu ermutigen und sie mit neuer Liebe und Vertrauen zu Pl zu erfüllen, — also ganz wesentlich ein Dokument konziliatorischer Bemühungen, eine frühzeitige Probe des sogenannten Unionspaulinismus, wie er dann in Rm 15 u. 16, in 1 Th, Eph, Kl etc. sich weiter geäußert habe. Als Abfassungszeit kämen die Jahre nach 70 in Betracht, nicht allzu lange nach den Verfolgungen durch die Juden im Jahre 62, die dem Jakobus das Leben gekostet (?) und die in 3, 2 ff. nachklingen sollen; eine Zeit, da die paulinischen Gemeinden den Gründen der Judenchristen gegen Pauli Apostelwürde zeitweilig erlagen, weswegen der Vf. Plum nicht, wie in Gl, Kr, Rm und später wieder im Eph und Kl geschehe, als Ap prädiziert habe; eine Zeit andrerseits, da Gefangenschaft und Tod Pli noch ein unmittelbares Gemüts- und Lebensinteresse der philippensischen Gemeinde darstellten, also in einem Geschlecht, das die paulinische Zeit selbst zum Teil vielleicht noch erlebt hatte.

Es ist hier nicht der Ort diesen kritischen Aufstellungen und Argumenten näher nachzugehen. Holsten selbst, der übrigens daneben die paulinische Art des Schreibens in weitem Maße anerkennt, ja „im Ganzen paulinischen Geist, paulinische Sprache" findet (I, S. 495), meint die Kritik wieder auf den Boden der Exegese gestellt zu haben (II, S. 372) und erwartet seine Widerlegung

[1]) Vgl. Zeitschr. f. prot. Theol. I. Jahrg. 1875, S. 425—95, II. Jahrg. 1876, S. 49—165; 282—372, von uns als Holst I und II citiert (enthält auch eine „Geschichte der Kritik des Briefes" bis 1876). Speziell gegen ihn schrieb P. W. Schmidt, Neutestl. Hyperkritik an dem jüngsten Angriff gegen die Echtheit des Philipperbriefs auf ihre Methode hin untersucht. Nebst einer Erklärung des Briefes 1880.

eben auf diesem Boden. So wird die im folgenden zu gebende Auslegung, soweit es überhaupt noch nötig und ohne Schädigung der eigentlichen Aufgabe dieses Kommentars möglich ist, darauf Rücksicht zu nehmen haben. Höchstens könnte man fragen, ob nicht wenigstens Holstens „Kritik der Form", die sich nicht wohl im Zusammenhang der exegetischen Erörterung erledigen läßt, an dieser Stelle einer Revision zu unterziehen sei. Doch hat sich schon in Bd. X Gelegenheit geboten, an einem anderen Beispiel zu zeigen, auf welch schwankendem und trügerischem Boden alle solche lexikalischen, syntaktisch-stilistischen Vergleichungen stehen. Mit Recht hat P. W. Schmidt auf die ernsten Warnungen und Anweisungen Bökhs in dieser Richtung hingewiesen. Tatsächlich ist es Holsten auch damit nicht gelungen in weiteren Kreisen Eindruck zu machen. Was er, wie oben citiert, am Schluß seiner exegetischen Erörterung von im Ganzen paulinischem Geist, paulinischer Sprache sagt, das wird auch gegenüber seiner „Kritik der Form" standhalten. Wenn dies und das hinausgeht über Lexikon und Stil der vier „Homologumena", so wird man daran keinen Anstoß nehmen in dem Bewußtsein, daß der reiche Geist des Ap auch nach der formellen Seite nicht in das Schema von vier Gelegenheitsbriefen sich einspannen läßt. Es wird, zumal nachdem wir schon in der Einleitung zu Eph, Kl und Phlm manches Material gerade auch betr. Phl heranziehen mußten (vgl. Bd. X, S. 35 f.) mehr als genug getan heißen, wenn wir in einzelnen auffälligen Fällen anmerkungsweise auf das Sondergut unseres Briefes hinweisen.[1])

[1]) Nur als kleine Probe, wie wenig verlässig trotz alles Eifers um die Sache auch Holstens Bemühungen um die Statistik sind, das Folgende: In II, S. 283 ff. findet H. als erste Besonderheit des Phl im Verhältnis zu Pl ein merkwürdiges Überwiegen der substantivischen Begriffswörter über die verbalen. Er gewinnt dieses Urteil, indem er das Verhältnis von Substantiven zu Verben zunächst für die vier Hauptbriefe berechnet = 722 : 634, oder nach Ausscheidung der von ihm für unecht gehaltenen Stücke = 701 : 612 und indem er nun für Gl 199 Verba und 144 Substantiva auszählt (S. 296), für Phl 130 Verba und 144 Substantiva. Hätte er sich aber die Mühe genommen, diese Zahlen wirklich mit jenem ersten Verhältnis zu vergleichen, so hätte er gefunden, daß Phl dem Verhältnis ebenso nahe steht als Gl. Letzterer hat nämlich $\frac{579}{2448}$ „zu viel", Phl $\frac{594}{2448}$ „zu wenig" Verba im Vergleich mit dem Gesamtverhältnis $\left(\frac{701}{612} = \frac{2804}{2448}\right.$, während $\frac{199}{144}$ (Gl) $= \frac{3383}{2448}$ und $\frac{130}{144}$ (Phl) $= \left.\frac{2210}{2448}\right)$. Ja, da Gl hiernach augenscheinlich die Verhältniszahl der vier Homologumenen zugunsten der Zahl der Verba erheblich erhöht hat, so stellt sich das Verhältnis, wenn nur Rm und 1 und 2 Kr mit Gl und Phl verglichen werden, vermutlich direkt zugunsten des letzteren! — In anderen Fällen findet Holsten Unpaulinisches nur infolge ungenauer Benutzung der Konkordanz (vgl. z. B. *προσέχεσθαι ἵνα*, schon von Schmidt für 1 Kr 14, 13 festgestellt) oder infolge willkürlicher Exegese

Noch weniger als mit den kritischen Beanstandungen der apostolischen Herkunft unseres Briefes dürfte es veranlaßt sein, sich mit den verschiedenen, bis in die Neuzeit sich gelegentlich wiederholenden Versuchen auseinanderzusetzen, wonach der Brief in mehrere paulinische und unpaulinische Bestandteile zu zerlegen oder aus mehreren Paulusbriefen zusammengeschweißt zu denken sei, wobei man im letzteren Falle die Antwort schuldig zu bleiben pflegt, wodurch die Alten doch veranlaßt worden sein sollen, eine solche Reduktion der Zahl der Paulusbriefe durch willkürliche Kürzung und Zusammenarbeitung herbeizuführen. Ich hoffe, daß die Erklärung aufs neue zeigen wird, daß das ganze Schreiben, obwohl ein rechter Brief und nicht ohne gewisse Sprünge in der Gedankenentwicklung, doch sich eben aus der angegebenen Situation völlig und einheitlich begreift und daß die in neuerer Zeit auch den Paulusbriefen gegenüber hier und da in die Mode kommende Rede von der „Hypothese" ihrer Einheitlichkeit bei unserem Schreiben so wenig wie in einem der anderen Fälle veranlaßt ist.

Daß die „äußere Bezeugung" der Echtheit in jeder Beziehung günstig liegt, braucht kaum erwähnt zu werden. Es genügt den Namen Polycarps zu nennen. Sollte derselbe nach c. 3 seines Schreibens wirklich mehrere Briefe Pli an die Philipper gekannt haben (vgl. 3, 1^b unseres Briefes), so waren dies sicher nicht verschiedene Stücke unseres kanonischen Schreibens, das ihm zweifellos in der allgemein rezipierten Gestalt vorlag. Doch vgl. überhaupt Zahn Einl. I^3 S. 380 f.

Zur exegetischen Literatur darf im ganzen auf das Bd. X, S. 54 Bemerkte verwiesen werden. Die patristischen Citate gehen auf dieselben Ausgaben, wie dort, zurück. Für Theodor von Mopsvestia habe ich auch in diesem Bande das bequeme und charakteristische Siglum „Mpsv." verwendet. Neben den genannten Papyrussammlungen seien hier noch die Leydener Pap. Graeci ed. Leemans 1843 und 85 und die Tebtunis Pap. London 1902 erwähnt. — Aus der Spezialliteratur zu unserem Briefe hebe ich neben den oben erwähnten Aufsätzen von Holsten ganz besonders hervor die ausgezeichneten Aufsätze von Zahn in der

---

(so betr. *τὰ διαφέροντα* 1, 10) oder weil er eben völlig willkürlich paulinische Parallelen aus Th oder Kl etc. oder gar Rm 15 u. 16 nicht anerkennt (so *ἄμεμπτος, ἀκέραιος, ἄμωμος, καταγγέλλειν Χόν, τὸ λοιπόν, σωτηριώτης, ταπεινοφροσύνη*, u. v. a.). — Was den Stil anlangt, so vermißt er die Formen des entwickelnden Denkens und findet nur solche des behauptenden Denkens. Aber er würdigt eben nicht, daß der Brief trotz 1, 12—18; 1, 27—2, 18; 3, 2—16 (S. 316) zu „Entwicklungen" keinen Anlaß bot. — Überdies wird uns aber zu der S. 315 anerkannten Spur des *εἰ* der logischen Notwendigkeit (1, 22) bei der Auslegung noch 2, 1 f. entgegentreten. *Μὴ γένοιτο* fehlt allerdings, aber es fehlt auch 2 Kr und steht 1 Kr und Gal nur je einmal, ebenso fehlt *τί σὖν (ἐροῦμεν)* in 2 Kr so gut wie in Phl. — Doch es bedarf, wie bemerkt, nach den zu Eph und Kl gegebenen Nachweisungen von der Haltlosigkeit dieser ganzen Argumentationsweise nicht des weiteren.

Zeitschrift f. kirchl. Wissenschaft u. kirchl. Leben, Jahrg. VI, 1885 (einfach mit „Zahn“ citiert). Die Bezugnahmen auf „Weiß“ haben dessen größere Erstlingsarbeit im Auge: Der Philipperbrief ausgelegt und die Geschichte seiner Auslegung kritisch dargestellt. Berlin 1859. Hier und da habe ich die Interessenten auf seine sehr ausgiebigen Mitteilungen aus der Geschichte der Auslegung des Briefes bis in die fernliegendsten Leistungen der Exegeten aller Zeiten hinein verwiesen. Mir selbst ist es nicht auf Vollständigkeit in der Literaturberücksichtigung angekommen, sondern lediglich darauf, unter möglichster Benutzung des schon Geleisteten den Inhalt des Briefes so lebendig wie möglich zu reproduzieren, damit man ihn tunlichst so lese, wie der Apostel ihn in seinem Geist erzeugte und wie die ersten Leser ihn verstehen konnten und mußten. Daß der Brief diesem Bemühen besondere Schwierigkeiten entgegenstellt, ist wohl anerkannt. Aber er bietet dem darauf ausgehenden Ausleger auch ein um so reizvolleres Objekt seiner Tätigkeit, ganz abgesehen noch von dem bedeutsamen dogmatischen und erbaulichen Gehalt.

Auslegung.

Wie in den im vorigen Band besprochenen Schreiben an die „Epheser", Kolosser und Phlm und überhaupt in allen seinen uns erhaltenen Briefen beginnt der Apostel auch hier, dem antiken Briefstil folgend, mit Nennung seines Namens.[1]) Doch fügt er nicht wie zumeist alsbald die Amtsbezeichnung *ἀπόστολος* bei, auch nicht wie Phlm 1 einen Hinweis auf seine Lage (*δέσμιος Χοῦ Ἰοῦ*), um dann etwa in der Weise von 1 u. 2 Kr, Kl, Phlm einen als *ὁ ἀδελφός* charakterisierten Mitverfasser zu nennen, sondern wie 1 u. 2 Th reiht er sofort an den eigenen mit *καί* einen zweiten Namen, den des Timotheus, an, weicht aber von 1 u. 2 Th wieder darin ab, daß er nun doch noch eine beide Namen umspannende prädikatische Näherbestimmung: *δοῦλοι Χοῦ Ἰοῦ* anfügt. Der mutmaßliche Grund für den Ausfall der Selbstbezeichnung als *ἀπόστολος* an unserer Stelle ward schon zu Eph 1, 1 berührt. Einer Gemeinde, wie der philippensischen gegenüber, mit der den Ap besonders innige Bande persönlicher Liebe verknüpften, und in einem Schreiben, welches wesentlich persönlichen Charakter trägt, trat das Bedürfnis, seine Stellung als „Pionier" im Dienste Jesu Christi (vgl. zu Eph 1, 1) zu betonen von selbst zurück.[2]) Wenn nun aber, wie gesagt, anders als 1 u. 2 Th, mit *δοῦλοι Χοῦ Ἰοῦ* doch eine Näherbestimmung folgt, die aber auch schon Rm 1, 1 neben *ἀπόστολος* auftritt, so wird sich das aus der inzwischen ein-

---

[1]) Vgl. hierüber zu Eph 1, 1. Ein Beispiel näherer Selbstprädizierung des Schreibenden in einem Privatbriefe ist mir inzwischen aufgestoßen in Tebt. Pap. 56: *Πετεσοῦχος Μαρρήους, γεωργὸς τῶν ἐκ Κερκεσήφεως κτλ.*

[2]) Vgl. schon Chrys: *ἐκεῖ μὲν γὰρ* (in anderen Briefen) *ἔμελλεν πολλὰ διατάττεσθαι, διὰ τοῦτο ἀνέλαβε τὸ τοῦ ἀποστόλου ἀξίωμα· ἐνταῦθα δὲ ἐπιτάττει μὲν αὐτοῖς οὐδέν, πλὴν ὅσα καὶ ἀφ' ἑαυτῶν συνεώρων.* Der Einfall Holstens, daß der Vf. zu einer Zeit schreibt, in der die Bekämpfung des paulinischen Apostolats seitens der Judenchristen den Anlaß zu der Weglassung des Titels gegeben hätte (vgl. Einl S. 25), steht völlig in der Luft.

getretenen Gewöhnung des Schreibenden erklären, sich nicht mit der bloßen Namensnennung zu begnügen. An und für sich wäre es dabei denkbar, daß δοῦλος lediglich im Sinne der Unterordnung oder der Zugehörigkeit stünde: subjectus, ad obedientiam obstrictus (vgl. Eph. 6, 6), bzw. cultor (vgl. Lk 2, 29), so daß der Ausdruck entsprechend dem atl. Gebrauch, wie er Ps 34, 23; 90, 13; Esr 5, 11 u. o. vorliegt, einfach den Christenstand der Genannten meinen würde.[1]) Doch spricht schon der Umstand dagegen, daß Pl sonst die Christen als solche nicht mit δοῦλος Χοῦ Ἰοῦ anzureden oder auch nur zu bezeichnen pflegt, sondern dies Prädikat mit Ausnahme dreier Stellen, wo der Gegensatz zu einem δουλεύειν τ. ἀνθρώποις vorliegt (außer Eph 6, 6 noch 1 Kr 7, 22, und Gl 1, 10, wo aber wohl auch famulus, minister gemeint ist; dazu 1 Pt 2, 16), nur mit Bezug auf einzelne Persönlichkeiten braucht, die tatsächlich mit einer bestimmten sonderlichen Aufgabe im Dienste J. Christi betraut waren (vgl. Rm 1, 1; Kl 1, 7; 4, 7 u. 12; Tt 1, 1), ja daß der Ausdruck 2 Tm 2, 24 direkt als Bezeichnung eines solchen im „Kirchendienst" stehenden Mannes erscheint (vgl. in unserem Brief 2, 22). Es entspricht darum auch an unserer Stelle das Wort vielmehr dem in LXX öfter als Übersetzung von עֶבֶד gebrauchten, ins NT nur Hb 3, 5 übergegangenen θεράπων, womit aber auch schon in LXX δοῦλος wechselt (vgl. z. B. Exod 14, 31; Num 12, 7 mit 1 Kö 8, 53. 56), nur daß natürlich das Moment der Freiwilligkeit, welches sich wenigstens im Profangriechischen mit θεράπων verbindet, bei δοῦλος wegfällt (vgl. das zu Kl 1, 7 Bd. X, S. 301, Anm. 1 über den Unterschied von δοῦλος und διάκονος Bemerkte).

Daß es nun aber Timotheus ist, mit dem der Ap sich zusammenfaßt, kann hier noch weniger als in Kl und Phlm wundernehmen, da die Beziehungen gerade dieses Mitarbeiters zu den Philippern, ähnlich wie zu den Thessalonichern und Korinthern notorisch sind. War er doch schon, als das Evangelium erstmalig zu ihnen kam, Zeuge und Gehilfe ihres Glaubens gewesen (vgl. AG 16, 12 ff.; dazu dann 19, 22; auch 20, 4). Eher könnte auffallen, daß im Verlauf des Briefes seine Beteiligung nirgends hervortritt. Denn auch das 3, 3, geschweige das 3, 17 vorkömmliche ἡμεῖς bezieht sich schwerlich speziell auf ihn und den Ap (vgl. z. St.). Dagegen wird von ihm in so schmeichelhafter Weise in dritter Person gesprochen (2, 19 ff.), daß man selbst Bedenken tragen wird, ihn als Amanuensis vorzustellen. Die Sache wird hiernach diesmal ebenso liegen, wie im Phlm (vgl. meine Bemerkungen zu Phlm v. 1, Bd. X, S. 267). Pl wird sich mit Tim über die Notwendigkeit und den Inhalt des Schreibens im allgemeinen ver-

[1]) Vgl. auch hierfür Chrys. z. St.

ständigt haben. Daraufhin aber schreibt er, wennschon mit im Namen desselben, doch durchaus persönlich. Vermuten könnte man etwa, das der 3, 1 b ff. überraschend auftretende Passus auf eine Anregung des Tim gelegentlich der Vorbesprechung zurückgehe (vgl. 2, 20). Nur daß auch da die Ausführung alsbald wieder durchaus des Ap Eigentum bliebe. Doch ist dies lediglich eine Möglichkeit.

Auch der zweite Bestandteil der Grußüberschrift, der die Adressaten namhaft machende Dativ, zeigt Eigentümliches. Statt nämlich nach der Weise von Gl, 1 u. 2 Th, 1 u. 2 Kr sich an die *ἐκκλησία* in Philippi zu wenden, schreibt der Ap ähnlich wie in Rm, Eph und Kl an die *ἅγιοι οἱ ὄντες ἐν Φιλίπποις*, fügt aber nicht nur wie Rm 1, 7 ein *πᾶσιν* bei, sondern setzt in ganz singulärer Weise hinzu, *σὺν ἐπισκόποις καὶ διακόνοις*.[1]) Man hat nun zwar richtig bemerkt, daß dadurch der Begriff der *ἐκκλησία* gewissermaßen in seine Bestandteile zerlegt erscheine; allerdings nicht so, daß das *σύν* die Episkopen und Diakonen als zweiten Faktor einer Summe zu den *πάντες οἱ ἅγιοι* hinzufügte, sondern indem es dem in der klassischen Prosa vorwiegenden Gebrauch folgt, wonach es zur Anfügung einer hinter dem Hauptgegenstand an Zahl und Bedeutung zurücktretenden Person oder Sache dient, und zwar dergestalt, daß diese als in jenen eingeschlossen vorgestellt ist: mitsamt = inclusive.[2]) Denn *πάντες οἱ ἅγιοι ἐν Χῷ Ἰοῦ* sind alle Glieder der philippensischen Gemeinde als in und mit ihrem Versetztwerden in die Gemeinschaft Chr. Jesu der gottentfremdeten Welt Entnommene (vgl., zu Eph 1, 1; Bd. X, S. 61) und *ἐπίσκοποι* und *διάκονοι* sind lediglich Funktionäre dieser Heiligengemeinschaft, die, wie der Name sagt, in der Gemeinde zum Rechten zu sehen und bei ihren Lebensbetätigungen hilfreiche Hand anzulegen haben.[3]) Aber die Frage ist eben, warum der

---

[1]) So ist nämlich zweifellos zu lesen und nicht mit einigen Hss u. Vätern *συνεπισκόποις* (coepiscopis) als ein Wort; vgl. Theopylakt, Cassiod., zweifelhaft bei Chrys. (vgl. Swete zu Mpsv. und Lightf. S. 96). Ambst. zieht gar trotz der widerstrebenden Wortstellung (vgl. dagegen Polyc., Phil. 1, 1) *σὺν ἐπισκόποις καὶ διακόνοις* zum Subjekt.

[2]) Vgl. über diesen Gebrauch der Präposition Kühner-Gerth, § 431, Anm. und die dort angeführten Untersuchungen von Tycho Mommsen.

[3]) Näheres über die Stellung der Episkopen und Diakonen zu geben ist hier nicht der Ort. Insbesondere kann die Frage, ob die Genannten, ob insbesondere die *ἐπίσκοποι* — wie mir allerdings zweifellos erscheint — ursprünglich mit den *πρεσβύτεροι* der AG und der Pastoralbriefe etc. zu identifizieren seien, oder ob sie erst allmählich mit diesen zusammen- und schließlich darüber hinauswuchsen, hier nicht erledigt werden. Jedenfalls hat man sie, wie die *προϊστάμενοι* 1 Th 5, 12 u. Rm 12, 8, als mit der äußeren Verwaltung der Lokalgemeinde befaßt zu denken, mit Geldwesen, Korrespondenz, Armenpflege u. dgl., auch mit der Sorge für die gottesdienstlichen Zusammenkünfte etc.; daneben nach 1 Th 5, 12 mit gewissem

Ap den Begriff der Gemeinde so auseinanderlegt. Mit der Erklärung, daß darin eine besondere Herzlichkeit und Andringlichkeit des Tones zum Ausdruck komme, ist nichts getan. Eventuell könnte man hierfür das *πᾶσιν* anführen (vgl. Luther, Erl. Ausg.

---

seelsorgerlichen Tun (vgl. die gute Schilderung bei Knopf, Nachapost. Zeitalter, S. 150f.); im Verlaufe der Zeit auch mit der dem *νουθετειν* verwandten „Lehre" (vgl. Eph 4, 21; AG 20, 28 u. bes. Pastoralbr.). Daß sie eine sehr frühe Erscheinung im Bilde der apostolischen Zeit bilden, beweisen dabei die oben genannten Stellen, in Übereinstimmung übrigens mit dem Bericht der AG über die *πρεσβύτεροι* (vgl. schon 11, 30; 14, 23; dazu 20, 17 vgl. mit v. 28). Ein gewisses *χάρισμα κυβερνήσεως* (vgl. 1 Kr 12, 28) wird natürlich stets Voraussetzung gewesen sein; dazu wohl eine soziale Stellung, die sie zur Ausübung der Hilfeleistung und Kybernese qualifizierten. Doch wird eine gewisse Bestallung oder doch Anerkennung von Anfang an anzunehmen sein. Wer die Geldgeschäfte u. dgl. besorgen wollte und sollte, konnte dessen nicht entraten. Wahrscheinlich sind sie nun — unter der oder jener Benennung — überall zu finden gewesen, sobald die Christenschaft eines Ortes über den Rahmen einer oder einiger Hausgemeinden hinauswuchs. Auch in Korinth werden sie kaum gefehlt haben (vgl. die oben citierten Worte und, wenn dies nicht auf *διάκονοι* weist, 1 Kr 16, 15f.). Wenn Pl sie in den Briefadressen nicht nennt und bei seinen Ermahnungen und Anweisungen nicht an sie speziell appelliert, so hängt das damit zusammen, daß er seine Worte wirklich mit Bewußtsein an die ganze Gemeinde zu richten pflegt, zu der die Episkopen als dem Ganzen dienende Glieder gehörten. Auch in Rm und 1 Th werden sie weder in der Adresse erwähnt noch ihnen irgendwelche Aufträge gegeben, obgleich dazu wohl Gelegenheit wäre (vgl. 1 Th 4, 10^{b}; 5, 14; Rm 12, 13); dennoch sind sie vorhanden. So ist denn ihre Nennung an unserer Stelle auf keinen Fall ein Anachronismus; auch nicht so, daß ihnen wenigstens eine auffällig hervortretende Rolle beigelegt werde. Außer 1, 1 wird ihrer im Brief so wenig gedacht, wie in den übrigen Gemeindeschreiben (vgl. z. B. 2, 1); daß sie 4, 21 speziell angeredet seien, ist durchaus unwahrscheinlich; dagegen, daß die 4, 3 Genannten z. T. zu ihrem Kreis gehörten, allerdings möglich; doch führt das nicht über 1 Th 5, 12; Rm 12, 8; ev. 1 Kr 16, 16 hinaus. — Weniger allgemein sind die *διάκονοι* bezeugt, doch vgl. Rm 16, 1 das Vorkommen einer Diakonisse und vielleicht 1 Kr 16, 15; dazu Rm 12, 7; (etwa auch die *ἀντιλήψεις* 1 Kr 12, 28). Höchstwahrscheinlich waren es bes. in größeren Gemeinden den Episkopen (*προϊστάμενοι*) zur Seite tretende Gehilfen in derselben Richtung des Dienstes an der Gemeinde, aber mehr als die im Einzelnen ausführenden Organe. Wie bei den *ἐπίσκοποι* ist ein gewisses Charisma wohl Voraussetzung, eine Anerkennung oder Bestallung aber durchaus natürlich (vgl. Past.). Auch ihre Nennung nach dem allen also keine Antizipation späterer Verhältnisse, d. h. kein Unechtheitsmerkmal, wenn auch der Grund der ausdrücklichen Hervorhebung beider Ämter in der Adresse eine besondere Erklärung heischt (vgl. oben im Text). — Näheres in der Darstellung der Geschichte des apostolischen und nachapostolischen Zeitalters und in der ausgebreiteten Literatur zur ältesten Verfassungsgeschichte (betr. der *προστάτις* Rm 16, 2 ist zu bemerken, daß schon allein der Genit. *ἐμοῦ* beweist, daß das Wort nicht als eine „Amtsbezeichnung" gedacht ist, sondern lediglich die „patronisierende" Betätigung der Diakonisse ausdrückt, die vielleicht, in guten Verhältnissen lebend, Vielen und spez. dem Ap wertvollen Schutz, Pflege und Gastfreundschaft hatte leisten können (vgl. zu 4, 2 unseres Briefs).

53, S. 359: „Allen lieben Christen zu Reutlingen etc.“; anders freilich das *πᾶσιν* Rm 1, 7; und wieder anders Berl. Pap. 543). Aber das *σὺν ἐπισκόποις κ. διακόνοις* hätte damit gleich gar nichts zu schaffen. Ebenso ungenügend ist Calvins Notiz: „honoris causa“ oder die verwandte Bemerkung mancher Exegeten, daß die besondere Stellung der Episkopen diese Auszeichnung veranlaßt habe, wo doch kein anderer Brief das gleiche bietet. Eher könnte angesichts besonders des einigermaßen an unsere Stelle erinnernden Anfangs des Briefes des Ignatius ad Philad. gefragt werden, ob etwa Mißhelligkeiten zwischen der Gemeinde und den genannten Funktionären vorgelegen haben möchten, oder, wie schon Mpsv. meinte, ob die letzteren sich die Mahnungen des Briefes besonders hätten gesagt sein lassen sollen, — Mpsv. bemerkt, für sie sei besonders die Mahnung zur *μετριοφροσύνη* nötig. — Aber wie hiergegen schon dies entscheidet, daß diese Mahnung nur ganz gelegentlich (2, 3 ff.) durchklingt, so gegen jenes, daß der Brief schlechthin keinen Anhalt für die Annahme von solchen Mißhelligkeiten bietet. Weit näher läge der Vorschlag des Chrysost., der bis in die Neuzeit mit leichten Modifikationen wiederkehrt, daran zu denken, daß bei der Sammlung für den Ap die Episkopen und Diakonen besonders sich betätigt haben werden und darum ihrer in diesem Dankschreiben speziell gedacht werde. Doch ward in der Einleitung (S. 19 ff.) gezeigt, daß der Brief in Wahrheit gar nicht als Dank für die Gabe gefaßt werden darf. Und obendrein erscheint der Einwand, den Hfm. gegen jede Auslegung, welche die Personen der Beamteten sonderlich hervorgehoben sein läßt, aus dem Fehlen des Artikels entnimmt, gerade hierbei nicht ganz grundlos, indem die Genannten bei dieser Beziehung wirklich als determinierte Größe erscheinen würden: samt den Episkopen und Diakonen, die nämlich als solche diese besondere Erwähnung verdienen. Nur freilich, daß Hfm.s eigene Bemerkung, daß die Gemeinde aus dem *πᾶσιν σὺν ἐπισκόποις κτλ.* entnehmen solle, daß sie dem Ap in ihrer gemeindlichen Einheit Gegenstand der Anerkennung und Liebe sei, auch wiederum zu sehr ins allgemeine geht, als daß man sich damit zufrieden geben könnte. Denn das wird man schließlich bei allen Briefen Pli annehmen müssen, daß sie nicht „einer Anzahl gewisser Einzelner“ vermeint sind. Man wird fragen dürfen, ob nicht vielleicht schon hier auf die in der Einleitung (S. 20 ff.) festgestellte Tatsache zurückzugehen sei, daß dem Ap bestimmte Äußerungen der Philipper vorlagen, und es dürfte nicht schwer sein, sich dieselben vorstellbar zu machen. Es ist nämlich ohne weiteres deutlich, daß, wenn die Funktionen der Episkopen und Diakonen sie in besondere Beziehung zu der Gabe an den Ap zu setzen Anlaß geben (vgl. Chrys. und unsere letztere Anm.), diese Beziehung nicht lediglich auf den Akt des eigentlichen Ein-

sammelns der Gelder und ihrer Absendung beschränkt zu denken ist. Vielmehr wird man in den Gemeinden gewöhnt gewesen sein, schon die Initiative zu derartigen Aktionen von ihnen zu erwarten. Hat nun — wie wir annehmen mußten — die philippensische Gemeinde sich selber Vorwürfe wegen ihrer Säumigkeit gemacht, so liegt nichts näher, als daß dies nicht ohne leise oder lautere Anklage der Episkopen und Diakonen geschah oder daß diese selbst sich einer gewissen Versäumnis beschuldigt haben. Wie weit solche Anklagen oder Selbstanklagen eine Berechtigung gehabt haben mögen, bleibt ganz aus dem Spiel. Es ist möglich, daß die lange Dauer der Haft, zumal nachdem diese sich relativ leicht gestaltet hatte, die lebhafte Teilnahme etwas abgestumpft hatte. Obwohl man gewiß nach wie vor mit herzlicher Liebe dem Ap zugetan blieb, nahmen andere Dinge Zeit und Kräfte vordringlich in Anspruch. Aber Pl weiß, daß auf keinen Fall üble Meinung vorlag. Mißliche Verhältnisse der philippensischen Christen haben es nicht eher dazu kommen lassen, — so sagt er 4, 10, — daß das früher oft bewiesene tatkräftige Helfen wieder auflebte, und so sehr er sich gefreut hat, daß dies nun geschehen ist, so ist er doch fern davon, die vermeintliche oder bis zu gewissem Grad vielleicht wirkliche Säumigkeit sei es irgendwelche Gemeindeglieder sonst, sei es die entgelten zu lassen, die sozusagen „die Nächsten dazu waren." Sie alle sollen wissen, daß Pl Gott dankt nicht nur für die letzte Gabe, sondern im Hinblick auf ihre allezeit ihm bewahrte Liebe und daß er mit Freude für sie bittet. Sie alle sollen sich den Brief rechnen. Keiner — ob in verantwortlicher Stellung oder nicht — soll trüben Gedanken nachhängen, als ob der Ap mit ihm unzufrieden sein müsse, keiner dem anderen, insbesondere die Gemeindeglieder nicht ihren *προισταμένοι* und *διακονοῦντες* auch nur einen Schein von Vorwurf machen dürfen. *Πᾶσιν τοῖς ἁγίοις — σὺν ἐπισκόποις καὶ διακόνοις*! — Daß der Artikel vor letzteren Bezeichnungen entbehrlich war, ist dabei offensichtlich. Die Betreffenden stehen dem Ap eben nicht, wie bei der Erklärung des Chrys. als die geschlossene bestimmte Größe der Beamtenschaft gegenüber, die als solche funktioniert hat, sondern als einzelne, denen man, etwa in verschiedenem Maße, Schuld gab, oder die sich in verschiedenem Maße selbst beschuldigten, daß sie ihrer sonderlichen Qualität inmitten der *πάντες οἱ ἅγιοι* nicht hinreichend nachgekommen seien („einschließlich solcher, die als Episkopen und Diakonen funktionieren").[1])

[1]) Schon in diesen ersten Worten hat natürlich Holsten Argumente für seine „gemischte Gemeinde", der das konziliatorische Schreiben gelten soll gefunden, bzw. sie den Worten angequält, so wenn er betr. das *ἐν Χῷ Ἰοῦ* bei *ἅγιοι* bemerkt, daß dies in einem Falle, wie hier (bei gemischter Gemeinde) hervorhebe, daß es nur eine Art von *ἅγιοι* gebe, die Heiden

Mit v. 2 vollendet sich die Zuschrift durch Anfügung des Grußes, wörtlich wie 2 Th, 1 u. 2 Kr, Rm und Eph. Daß die Selbständigkeit des Satzes (*χάρις ὑμῖν κτλ.* scilic. *εἴη*), die uns nötigt auch v. 1 für sich zu nehmen (Pl an die und die scilic. *γράφει*) statt den Dativ vom Gruß abhängig zu denken, auch in der außerpaulinischen Briefliteratur Analogien hat, ward zu Eph 1, 1 gezeigt; vgl. Bd. X, S. 56 f.[1]) Ebendort (S. 62) ward die Anlehnung des Ap zugleich an den griechischen und jüdischen Gruß in *χάρις* und *εἰρήνη* konstatiert. Das Vorkommen von „misericordia et pax“ in der Apok. Baruch läßt sich nicht als eigentliche Parallele geltend machen; vielmehr ist misericordia dort offenbar Übersetzung des syrischen רחמא = *ἔλεος* (vgl. Zahn zu Gl 1, 2; Bd. IX, S. 31, Anm. 9). Man wird bis auf weiteres den Ap als den ansehen dürfen, der jene eigenartige Zusammenstellung geschaffen hat. Endlich ward a. a. O. S. 63 ff. festgestellt, daß dabei *χάρις* nicht im Sinne vergebender Gnade, sondern gebender Huld zu verstehen ist, während *εἰρήνη* das befriedete Sein (integritas) ausdrückt: „Huld (und zwar im Sinne von Hulderweisung, nicht von Huldgesinnung) und Heil werde euch von Gott unserm Vater her und dem Herrn Jesus Christus.“ Zu der Annahme, daß der Ap den *θεὸς πατὴρ ἡμῶν* als primären Verursacher und Jesum Christum lediglich als Vermittler von *χάρις* und *εἰρήνη* vorgestellt habe, gibt der Ausdruck selbst sicher keinen Anlaß. Beide Subjekte erscheinen durchaus auf gleicher Linie. Huld und Heil soll der geben, der sich uns zum Vater gegeben hat und andrerseits der, der nach dem Willen dieses Vaters als Herr über seiner Gemeinde waltet. Es gehört diese uns geläufig gewordene Zusammenstellung zu den Momenten, in denen uns die schlechthin einzigartige Stellung, die Jesus Christus im apostolischen Bewußtsein einnimmt, charakteristisch entgegentritt.

Ähnlich wie mit der eigentlichen Zuschrift v. 1 steht es mit den das Schreiben einleitenden Sätzen v. 3 f. Sie schließen sich

---

wie Juden umfasse und zur Einheit zusammenfasse (I, S. 426, Anm.); oder wenn er die Zusammenstellung von *ἐπίσκοποι* (= *πρεσβύτεροι*) als einer, wie er meint, notorisch auf judenchristlichem Boden erwachsenen und von *διάκονοι* als einer Erscheinung heidenchristlich paulinischer Herkunft in gleicher Richtung verwertet (a. a. O. u. II, S. 142 ff.). Das bedarf keiner Widerlegung. — Daß das *πᾶσιν* an sich für eine „gemischte Gemeinde“ passen würde, ist natürlich richtig. Aber die oben gegebene Erklärung ist doch weit wahrscheinlicher. Die Behauptung, daß es überall im Briefe „die gleiche Gemütsbeziehung des Pl (Epaphroditus 2, 26) und der Philipper zueinander ausdrücken“ müsse, ist keineswegs stichhaltig; überdies aber wäre die Deutung auf ein „Gemütsinteresse für Heiden wie Juden“ 2, 26 seltsam. Doch wir dürfen derartige blasse Schematisierung getrost einer unlebendigen Tendenzkritik überlassen.

[1]) Zu den dort angeführten Belegen ist zu vergleichen Ignat., Trall. inscr.

einerseits der bei Pl vorwaltenden Sitte an, indem sie zunächst eine Versicherung über sein Danken bringen und damit eine weitere Versicherung seiner Fürbitte verbinden, aber sie zeigen auf der anderen Seite Eigentümlichkeiten, die abermals auf besondere Umstände zurückweisen. Die erste ist das ἐγὼ μέν vor εὐχαριστῶ, das, wie schon S. 21 dargetan ward, zweifellos in den Text aufzunehmen ist, ebenso wie das handschriftlich damit verknüpfte τῷ κυρίῳ ἡμῶν. Die zweite ist, daß als Gegenstand des Dankes nicht wie sonst der gute Glaubensstand der Leser oder ihre Liebe zu allen Heiligen genannt wird, sondern, wie sich zeigen wird: πᾶσα ἡ μνεία ὑμῶν.[1]) Die dritte ist, daß entsprechend v. 1 in sonst beispiellosem Maße die Ausnahmslosigkeit wie des Gedenkens so der Fürbitte betont wird: ἐπὶ πάσῃ τῇ μνείᾳ ὑμῶν πάντοτε ἐν πάσῃ δεήσει μου ὑπὲρ πάντων ὑμῶν κτλ. (vgl. v. 7 u. 8).

Alle drei Erscheinungen hängen unter sich zusammen. Über die erste ward in der Einleitung a. a. O. (S. 21 ff.) zugleich mit der Feststellung des Textes gehandelt. Unmöglich kann Pl sich durch das ἐγὼ μέν von Timotheus unterscheiden wollen, ebensowenig aber auch von beliebigen anderen, die dem Herrn nicht danken. Vielmehr tritt das ἐγὼ μέν einem gedachten ὑμεῖς gegenüber, nur freilich nicht so, daß man dies im folgenden zu suchen hätte: „ihr aber sollt euch gesagt sein lassen u. dgl.", sondern so, daß die Leser als anderer Meinung vorgestellt sind: „Ich meinesteils danke unserem Herrn entgegen eurer Sorge, daß dies nicht der Fall sei."

Aber die Aussage würde, so für sich genommen, freilich auffallen, wenn eben nicht das Folgende eng dazu gehörte. Zunächst die Worte: ἐπὶ πάσῃ τῇ μνείᾳ ὑμῶν. Man hat dieselben von alters so verstanden, daß des Ap Gedenken an die Leser gemeint sei und der Zusatz nur das Allzeitige des εὐχαριστῶ aussagen wolle („ὁσάκις ὑμῶν ἀναμνησθῶ", Chrys.); und man kann dafür mit Schein geltend machen, daß sich eine ganz ähnlich

[1]) Ganz ausnahmslos ist freilich der Beginn mit einem Dank für die oben genannten Stücke nicht. Der Glaubensstand im allgemeinen kommt in Betracht Rm 1, 8; damit verknüpft der Liebeseifer der Leser, bzw. auch die Hoffnung, die sie haben: 1 Th 1, 3f.; 2 Th 1, 3; Eph 1, 15; Kl 1, 3ff.; Phlm 4f.; auch 2 Tm 1, 3f.; endlich in einer wohl durch den Wortlaut des Briefs der Gemeinde an den Ap beeinflußten Form 1 Kr 1, 4 (vgl. meinen Aufsatz in Neue Jahrb. f. deutsche Theol. 1894, S. 198ff.). Abweichend dagegen Gl und Tt, wo der Dank ganz fehlt, was allerdings vor allem in Gl, aber doch auch in Tt sehr erklärlich ist; 2 Kr, wo ein Lobpreis von spezieller Veranlassung sich vordrängt, und 1 Tm, wo der Ap gleichfalls für ihm selbst widerfahrene Begnadigung dankt (vgl. hierzu meine Probabilia betr. den Text des 1 Tm, 1901). — Vgl. übrigens über die verbreitete Sitte, überhaupt mit einem Dank die Briefe zu beginnen meine Notizen zu Eph 1, 16 (Bd. X, S. 95 Anm. 2 und bes. zu Phlm v. 3f. S. 270 Anm. 1),

lautende Wendung dieses Sinnes und zwar in gleichartigem Kontext nicht weniger als fünfmal beim Ap nachweisen läßt.[1]) Auch das *ἐπί* c. Dat. entscheidet nicht direkt dagegen. Wohl ist es richtig, daß dasselbe nicht einfach ein Temporalverhältnis ausdrücken dürfte — hierzu war *ἐπί* c. Genit. das übliche (vgl. 1 Th 1, 2; Rm 1, 10; Eph 1, 16; Phlm 4); — aber es läßt sich hören, wenn Hpt. erklärt, daß der Dativ die „Basis" des apostolischen Dankens (im Unterschied von Grund und Gegenstand) einführe, so daß die Vorstellung die wäre, daß da, wo das Gedenken sich vollzieht, sich darauf das Danken erbaut. Nur wäre dabei der Artikel nach *πάσῃ* zu beachten. Derselbe stellt das Ganze dem Teilweisen gegenüber, nicht das Jedesmalige dem Gelegentlichen: „all das = das sämtliche Gedenken"; nicht: „alles = jedes Gedenken". Die Meinung wäre somit nicht, daß so oft die Leser vor des Ap Geistesauge treten, das Bild seinem Gesamteindrucke nach derart ist, daß er dankt, wobei etwaige unerfreuliche Nebenzüge in dem Bilde gleichwohl denkbar wären, sondern der Ausdruck würde sagen, daß die gesamte gedenkende Beschäftigung mit ihrem Bilde eben wegen des Fehlens störender Züge dazu angetan sei, die Basis für ein *εὐχαριστεῖν* abzugeben. Der Anlaß zu solcher Versicherung aber wäre ganz entsprechend dem *ἐγὼ μέν* die Abwehr einer bei den Lesern denkbaren Vorstellung, als könne Pl nicht auf Grund seines gesamten Gedenkens an sie danken, sondern er müsse vielmehr in dem Bilde, das er sich von ihnen machen muß, Grund genug zur Unzufriedenheit finden (ich meinerseits danke unserem Herrn auf Grund meines gesamten Gedenkens an Euch, nicht etwa, wie Ihr anzunehmen geneigt seid, nur auf Grund eines einzelnen Momentes, wie etwa Eure letzte Geldsendung). — Aber so gut sich die so entstandene Aussage wie mit dem *ἐγὼ μέν* so mit unserer Annahme betreffs der dieses *ἐγὼ μέν* veranlassenden Stimmung der Leser reimt, will doch erst noch gefragt werden, ob diese Fassung der Worte die einzig mögliche, ja auch nur wirklich wahrscheinliche ist? — Schon die immerhin etwas gesucht erscheinende Verwendung des *ἐπί* c. Dat. läßt stutzig bleiben. 1 Kr 1, 4 bildet dazu keine Parallele. Dort ist die Vorstellung, daß der Ap „auf Grund" der Gnade Gottes danke durch das *περὶ ὑμῶν* indiziert. Hier dagegen fehlt nicht nur ein solches *περὶ ὑμῶν*, sondern auch eine der dort angewandten Näherbestimmung *τῇ δοθείσῃ ὑμῖν* entsprechende Determinierung zu *τῇ μνείᾳ ὑμῶν*,

[1]) Vgl. 1 Th 1, 2; Eph 1, 16; Phlm 4: *μνείαν ὑμῶν ποιούμενοι* (bez. *σοῦ ποιούμενος*); Rm 1, 9: *μν. ὑμῶν ποιοῦμαι*; 2 Tm 1, 3: *ἔχω περὶ σοῦ μνείαν*. Dazu 1 Th 3, 6: *ἔχετε μν. ἡμῶν ἀγαθήν* (gleichfalls Gen. obj.) und besonders noch die von mir zu Phlm 4 (Bd. X, S. 270, Anm. 1) nachgewiesene Parallele aus einem ägyptischen Papyrus (Gr. Pap. I, S. 30f.).

wodurch diese als des Apostels Gedenken an die Leser beschrieben würde. Dies ist aber bedeutsam genug, um den Gedanken nahe zu legen, daß das ὑμῶν vielmehr als Genit. subjecti zu verstehen und das ἐπί, indem die Basis, so auch den Grund und Gegenstand des Dankens einführend zu fassen sei. „Ich meinerseits danke unserem Herrn für Euer gesamtes Gedenken".[1]) Wenn man hiergegen gesagt hat, daß doch keiner der griechischen Ausleger so empfunden habe, vielmehr sie alle, wie oben schon aus Chrys. belegt war, alles Gedenken des Ap. an die Leser gemeint sein lassen und das ἐπί sogar einfach temporal zu verstehen scheinen, so ist das nicht stichhaltig. Die Erklärung dafür liegt darin, daß die Gewohnheit Pli, mit Erwähnung seines Gedenkens an die Leser zu beginnen (vgl. oben), faszinierend auf die Lesung unseres Briefes herübergewirkt haben wird.[2]) Wenn man weiter einwendet, daß angesichts der erwähnten Gewohnheit des Ap auch kein Leser in Philippi hätte auf den Gedanken kommen können, Pl meine ihr Gedenken an ihn, so übersieht man a) daß den Philippern nicht wie uns jene längere Reihe von Briefen vorlag, b) daß sie dagegen durch das ἐπί sq. dat. auf dieses Verständnis hingedrängt werden mußten, insofern es jedem Griechen, der nicht unter dem erwähnten faszinierenden Einfluß der Parallelen stand, natürlich erscheinen mußte, daß damit der Grund und Gegenstand des Dankes eingeführt werde (vgl. 1 Kr 1, 4; 1 Th. 3, 9 und den außerbiblischen Gebrauch von εὐχαριστεῖν); endlich c) daß, wenn wir wirklich annehmen dürfen, daß der Ap mit seinen Worten eine Antwort auf geäußerte Bedenken gab, eben damit für die Leser das richtige Verständnis an die Hand gegeben war.[3]) —

---

[1]) Mey. führt als Vertreter dieser Auffassung Maldonat, Hombergk, Peirce, Michaelis, Bretschneider und Hofmann an. Zu ihnen gesellt sich auch Zahn a. a. O. u. Wohlenbg.

[2]) Beachtenswert erscheint mir hierzu eine Variante im Homilientext des Chrys. Es findet sich nämlich dort sowohl in Cod. E als in der Catene bei der erstmaligen Anführung der Worte (195 D) ἐν statt ἐπί (vgl. die Ausg. von Field). Daß dies eine Korrektur der Abschreiber sei, ist zwiefach unglaublich, da der paulinische Text dem geradezu entgegengestanden hätte und sie gleich nachher ἐπί beibehalten haben. Es liegt allein nahe, anzunehmen, daß wirklich Chrys. so schrieb, aber natürlich nicht, weil er es so in seinem NT fand, sondern weil ihm, obwohl ihm das Verständnis der ganzen Aussage von dem Gedenken Pli an die Leser aus den Parallelen sich aufdrängte, doch das ἐπί c. Dat. so wenig lag, daß ihm das ἐν unwillkürlich dafür in die Feder lief.

[3]) Vgl. zu a) und b) Zahn a. a. O. S. 185 Anm. 3. Derselbe verwies für den Profangebrauch auf den nach Lobeck ersten Profanschriftsteller, der εὐχαριστεῖν im Sinne von gratias agere schreibt, nämlich Polyb. XVI, 25, 1; XVIII, 26, 4 (ed. Dindorf c. 34, 4) und auf Corp. Inscr. Gr. I, p. 50, Nr. 34. Ich füge hinzu Gr. Pap. 42, 10 f. aus dem Jahre 172 a. C. (ἐπὶ μὲν τῷ ἐρρῶσθαί σε τ. θεοῖς εὐχαρίστουν), eine Stelle, die also schon für eine vor der Abfassung des polyb. Werkes liegende Zeit wie den Gebrauch

Wenn man ferner als dritten Einwand den geltend macht, daß doch der Ap selbst nicht so gegen seine eigene Gewohnheit μνεία hier auf das Gedenken der Leser bezogen haben würde, so wird dies, soweit es überhaupt einer Erklärung bedarf, durch dieselbe Erwägung, die wir zuletzt anstellten, erledigt. Ist es nämlich an sich schon durchaus möglich, daß ein Schriftsteller, der eine Reihe von Briefen mit den Worten beginnt: „Ich danke Gott bei meinem Gedenken an euch", auch einmal schreibt: „ich danke Gott für euer Gedenken", so wird eben hier der Anlaß darin gelegen sein, daß man seitens der Philipper geäußert hatte, daß der Ap ja vielleicht für die Gabe, die man ihm gesandt, danken möge, sonst aber das unfruchtbare oder doch ungreifbare, sozusagen platonische Gedenken ihm wenig Grund zur Freude gegeben haben dürfte. — Glaubt man aber, — ein vierter Einwand, — daß es des Ap unwürdig sei, daß er seinen Brief mit einem solchen Dank für eine Geldsendung begonnen haben sollte, so trifft diese seltsame Rede uns überhaupt nicht, da er nach der vorgetragenen Erklärung gerade sagt: ich meinerseits danke nicht nur für euer Geld, sondern für euer gesamtes Gedenken. Und hat man fünftens gefunden, μνεία sei doch nicht der geeignete Ausdruck für eine pekuniäre Unterstützung, so gilt dasselbe. Es umfaßt ja gerade nicht nur sie, sondern alle Art von Gedenken. — Positiv aber spricht nun eben für die vorgeschlagene Fassung, daß bei ihr erstens kein μου neben μνείᾳ vermißt wird, und daß zweitens das ἐπί sq. Dat. wirklich ohne jede Schwierigkeit erscheint; daneben mag drittens nicht übersehen werden, wie auch der Ausdruck τῷ κυρίῳ ἡμῶν sich besonders gut dazu schickt, insofern es der gemeinsame Herr ist, der die Leser des Ap gedenken läßt und des Ap Dank hierfür empfängt.

Damit hat sich denn nun aber noch deutlicher als zu v. 1 herausgestellt, daß der Ap in der Erwiderung auf ihm zu Ohren gekommene Bedenken steht. Der Ton des Satzes verteilt sich dabei etwa gleichmäßig auf ἐγώ und πάσῃ: „Ich meinerseits danke unserem Herrn für euer gesamtes Gedenken".

Doch ist die Frage, ob der Satz hier wirklich sein Ende erreicht habe, und dies führt zur Besprechung auch der dritten vom sonstigen Gebrauch des Ap sich abhebenden Eigentümlichkeit in den vorliegenden Versen: auf die starke Betonung der Ausnahmslosigkeit des Bittens des Ap für die Leser.

Man hat allerdings den Abschluß des Satzes nach ὑμῶν verneint, indem man teils nur das πάντοτε, teils das πάντοτε ἐν

---

des Worts im Sinne von gratias agere, so die Konstruktion mit ἐπί sq. dat. für den Vulgärgebrauch zunächst zwar nur Ägyptens, aber damit wohl überhaupt belegt.

πάσῃ δεήσει μου, teils auch noch das ὑπὲρ πάντων ὑμῶν — als zu δεήσει gehörig — zu εὐχαριστῶ gezogen hat. — Was zunächst die erste Eventualität anlangt, so hat man sich auf Stellen, wie 1 Th 1, 2; 2 Th 1, 3; 1 Kr 1, 4; Phlm 4; Kl 1, 3; auch Eph 5, 20 berufen, wo überall das πάντοτε mit der Aussage des Dankes verknüpft ist. Doch kann dies um so weniger den Ausschlag geben, als dort allenthalben ein mehr oder weniger unmittelbarer Anschluß der Partikel vorliegt, während sich an unserer Stelle die Grundangabe zwischeneinschöbe, außerdem aber wenigstens an einer Parallelstelle, Rm 1, 10, die Beziehung aufs Folgende zutage liegt: ὡς ἀδιαλείπτως μνείαν ὑμῶν ποιοῦμαι, πάντοτε — δεόμενος.[1]) Wohl aber würde wenigstens gegen die Beziehung bloß des πάντοτε zu εὐχαριστῶ das Nachhinken dieser Näherbestimmung entscheiden. Aber auch die Verbindung von πάντοτε mit ἐν πάσῃ δεήσει κτλ. und die Beziehung der dadurch formell gewichtiger gewordenen Bestimmung zum Voranstehenden ist unglaublich. Es ergäbe sich damit die Versicherung, daß der Ap seinerseits jedesmal, wenn er überhaupt oder doch (bei Beziehung auch des ὑπὲρ πάντων ὑμῶν zum Vorigen) wenn er für die Philipper zu Gott flehe (δέησις), für ihr gesamtes Gedenken danke, eine Versicherung, die man sich nur in die Tat umgesetzt denken muß, um ihrer Seltsamkeit inne zu werden.[2]) Die vermeintliche Härte, die man darin gefunden hat, daß bei der anderen Verbindung δέησις zweimal in dem Partizipialsatz vorkomme, hindert nicht. Zwar darf man dieselbe nicht dadurch abschwächen wollen, daß man auch bei dieser Satzteilung das ὑπὲρ πάντων ὑμῶν eng mit ἐν πάσῃ δεήσει μου verbindet, wodurch dem τὴν δέησιν ποιούμενος seine kontextgemäße Näherbestimmung entzogen würde. Wohl aber ist zu beachten, daß es zuerst heißt: ἐν πάσῃ δεήσει μου, während das zweite τὴν δέησιν ohne Genitiv und in engster Verbindung mit ποιούμενος auftritt. Der Ap will hiernach sagen, daß er bei jedem seiner fürbittenden Gebete das fürbittende Beten in einer besonderen Bestimmtheit,

---

[1]) Wenn schon die alten Ausleger geneigt sind, das δεόμενος dort von dem Vorigen abzutrennen (vgl. auch Pesch.), und wenn die kritischen Ausgaben in ihrer Interpunktion dem z. T. folgen, so scheitert dies an der entstehenden Kumulierung des ἀδιαλείπτως durch das πάντοτε. Die richtige Interpunktion vgl. bei Lachmann.

[2]) Man könnte sie nur tragen, wenn der Ap meinen würde, daß er jenes ἐπὶ πάσῃ τῇ μνείᾳ ὑμῶν jedesmal implicite Gegenstand seines Dankens sein lasse. Dies wäre aber offenbar erzwungen. Außerdem wäre es seltsam, daß, wenn es sich um einen Zusatz zu εὐχαριστῶ handelte, das speziellere δέησις statt des allgemeineren προσευχή (vgl. 1 Th 1, 2; Rm 1, 10; Eph 1, 16; Phlm 4) angewandt wäre. Letzteres gilt auch, wenn man das ἐπὶ πάσῃ τ. μνείᾳ ὑμῶν mit Bezug auf des Ap Gedenken an die Leser versteht.

nämlich ὑπὲρ πάντων ὑμῶν und μετὰ χαρᾶς verrichte. Und dies ist nun eben das kontextgemäße, indem es wiederum sich gegen der Philipper Sorgen wendet, als könne er nicht für sie alle mit Freuden beten.

Schließlich will aber auch noch festgestellt werden, in welchem inneren Verhältnis das Partizipium zum Hauptverbum gedacht sei und welches Moment in dem Partizipialsatz den Hauptton habe.

Was das erstere anlangt, so ist durch die Verschiedenheit der Begriffe εὐχαριστεῖν und δέησιν ποιεῖσθαι ausgeschlossen, daß eine eigentliche Modalbestimmung vorliege. Aber auch motivierend kann das Partizipium angesichts des auf dem ἐπὶ πάσῃ τῇ μνείᾳ ὑμῶν liegenden Tons nicht sein. Es ist ein die Danksagung begleitender oder noch besser ein zu ihr hinzutretender, andersartiger Umstand, der nur in Form einer Modalbestimmung sich anreiht: „indem ich dabei allezeit mit Freuden das Beten vollziehe", nahezu im Sinne von: und vollziehe allezeit das Beten für euch alle mit Freuden.[1])

Nicht minder klar liegt es betreffs der Verteilung des Tons. Schon die Beobachtung, daß das ὑπὲρ πάντων ὑμῶν in v. 7 zwiefach wiederklingt und auch v. 8 aufgenommen wird, sollte vor dem durch v. 5, bzw. auch durch die mehrfache Wiederkehr des χαίρω und χαίρετε im Brief veranlaßten Irrtum bewahren, als ob das μετὰ χαρᾶς den alleinigen Ton habe. Was der Ap ausdrücken will, ist nicht bloß dies, daß sein Gebet für die philippensische Gemeinde statt mit Seufzen mit Freuden geschehe, sondern zugleich und besonders, daß es für sie alle so geschehe. Wie schon bemerkt ward, geschieht auch dies offenbar mit Rücksicht auf eine laut gewordene Sorge, als ob der Ap, wenn nicht für die Gesamtgemeinde, so wenigstens für einen Teil derselben gewiß nur mit beschwertem Herzen werde beten können.

Ganz unnatürlich, ja bei der vertretenen Auffassung von ἐπὶ πάσῃ τῇ μνείᾳ ὑμῶν direkt unmöglich ist nun aber die nicht unbeliebte Anknüpfung von v. 5 als Begründung an die Hauptaussage v. 3. Vielmehr bringt der Vers die Motivierung zu den unmittelbar vorangehenden Worten und zwar so, daß dabei nicht etwa bloß das μετὰ χαρᾶς herausgehoben ist, wie man da annimmt, wo man allen Ton darauflegt, sondern der ganze Partizipialsatz v. 4 ist es, der seine Motivierung durch v. 5 findet: „Allezeit — für euch alle mit Freuden die Fürbitte vollziehend auf Grund eurer

---

[1]) Vgl. schon Mpsv., der wenigstens nach der lateinischen Übersetzung ein καί vor τὴν δέησιν voraussetzt, das denn in Cod. F-G auch wirklich gelesen wird und von Field auch in den Text des Chrysost. aufgenommen ist. Doch bedarf es dieses καί nicht, zumal nachdem wir die Näherbestimmungen von πάντοτε ab zum folgenden ziehen mußten, so daß das Gewicht des so näher bestimmten Partizipiums die formelle Abhängigkeit gewissermaßen paralysiert.

κοινωνία εἰς τὸ εὐαγγέλιον vom ersten Tage bis jetzt". Diese *κοινωνία* kommt dabei nicht in Betracht als Leistung der einzelnen, sondern als Leistung der Gemeinde (vgl. *ἀπὸ τῆς πρώτης ἡμέρας ἄχρι τοῦ νῦν*), an der die einzelnen so oder so, aber — wie der Ap anerkennt — alle irgendwie (*ὑπὲρ πάντων ὑμῶν*) partizipieren. Was aber meint der Ap mit dieser ihrer *κοινωνία εἰς τὸ εὐαγγέλιον*? Das Wort besagt einfach das *κοινωνὸν εἶναι* oder *γεγονέναι* d. h. das Beteiligtsein (vgl. zu Phlm v. 6). Dies kann sowohl im Sinne des Anteilhabens („an etwas beteiligt sein") als im Sinne des Anteilnehmens („sich aktiv beteiligen", mit einem Anderen „sich vergenossenschaften", etwa durch Mitteilung einer Gabe), als auch im Sinne einer gegenseitigen bzw. beiderseitigen Anteilnahme (daher *κοινωνία* = Gemeinschaft, wohl auch Umgang) gebraucht werden.[1]) Das erste ist hier ausgeschlossen sowohl durch das *εἰς τὸ εὐαγγ.* statt eines Genitivs, als speziell durch das *ἀπὸ τῆς πρώτης ἡμέρας*. Das dritte liegt mindestens fern angesichts wiederum des *εἰς τὸ εὐαγγέλιον* statt etwa *ἐν τῷ εὐαγγελίῳ*. Auch hat wenigstens das NT, wie Zahn bemerkt, nirgends einen solchen, die miteinander Gemeinschaft habenden Subjekte umfassenden Genitiv, wie es hier das *ὑμῶν* wäre. Und endlich würde es nach unserem bisherigen Verständnis nicht in den Kontext passen.[2]) Dagegen entspricht das zweite sowohl dem Zusatz als dem Zusammenhang. Es ist die Beteiligung, die Anteilnahme der philippensischen Gemeinde in der Richtung auf die *προκοπὴ τοῦ εὐαγγελίου* (vgl. v. 12) gemeint. Eben darin fürchteten sie dem Ap nicht Genüge getan zu haben, indem sie ihn und damit die Sache des Evangeliums so lange Zeit ohne tatkräftige Unterstützung gelassen hatten. Sie sollen aber wissen, daß er ihr gleichwohl nie fehlendes „Inter-esse" (ihr geistiges Be-

---

[1]) Man wird mit diesen drei „Bedeutungen" (zu denen später, wie es scheint, noch die konkrete Fassung im Sinne von „Anteil" hinzutrat; vgl. Oxyrh. Pap. 103, 8 v. J. 316) überall, jedenfalls überall im NT auskommen, kann aber der zweiten, im Profangriechischen nicht geläufigen, aber beispielsweise von Chrys. zu unserer Stelle als ganz selbstverständlich vorausgesetzten, nicht entraten; vgl. Rm 15, 26; 2 Kr 9, 13 (beidemal ähnlich mit *εἰς* konstruiert) und Hb 13, 16. Der Grund, warum man sich dagegen sträubt, liegt, wie so oft, in der Unlebendigkeit der Anschauungsweise, in der man sich die oben angedeutete Entstehung des verschiedenartigen Gebrauchs aus der Grundbedeutung *κοινωνὸν εἶναι* nicht klar macht.

[2]) Letzteres wird natürlich von Holsten bestritten, der, wie schon zu v. 1 bemerkt, gerade überall im Kontext den Gedanken an die vorhandene, aber freilich der weiteren Durchführung noch bedürftige Einigkeit der gemischten Gemeinde finden will. Er versteht darum wirklich hier *κοινωνία* trotz des *εἰς* und des Genit. *ὑμῶν* in dem an dritter Stelle genannten Sinn (I, 427 ff.; II, 73), gibt aber doch selbst zu, daß eine andere Deutung zulässig (II, 73 oben). Sie wird aber nicht nur möglich, sondern im oben dargelegten Sinne nötig, sobald man die von Holsten vertretene Auffassung des Kontextes nicht teilt.

teiligtsein *ἀπὸ πρώτης ἡμέρας ἄχρι τοῦ νῦν*) wohl erkennt und anerkennt.[1])

Aufs engste schließt sich nun v. 6 an: *πεποιθὼς αὐτὸ τοῦτο ὅτι κτλ.*

Das erste, was hier festgestellt sein will, ist, worauf sich der Aussagesatz beziehe. Da, wo man die *κοινωνία* v. 5 von dem Anteilhaben der Leser am Evangelium versteht, wird man von vornherein geneigt sein, das gemeinte *ἔργον ἀγαθόν* von dem Wirken Gottes an den Philippern zu nehmen.[2]) Dagegen könnte es, wo man jene *κοινωνία* irgendwie von der Beteiligung in bezug auf die Heilsverkündigung faßt, naheliegend scheinen, das „gute Wirken" der Philipper zu verstehen, wie solches sich in jenem Anteilnehmen betätigte. Ja man hat diese Beziehung auf die menschliche Tätigkeit für das allein Mögliche erklärt, indem man sich einerseits auf die Artikellosigkeit, andrerseits auf den Sprachgebrauch, bzw. auch auf das Attribut berief, wonach *ἔργον ἀγαθόν* entweder menschliches Guthandeln überhaupt oder ein einzelnes gutes Werk bezeichne (vgl. Zahn). Aber den Sprachgebrauch zunächst einmal zugegeben, so heben sich, so viel ich sehe, diese Gründe gewissermaßen gegenseitig auf, insofern ein determiniertes *τὸ ἔργον ἀγαθόν* zur Bezeichnung des Werkes Gottes an den Gläubigen überhaupt nur gepaßt hätte, wenn vielmehr ein Sprachgebrauch existierte, wonach der Ausdruck in dieser Richtung zu verstehen wäre (= der da anfing „das bekannte gute Werk"). Ein solcher Sprachgebrauch existiert nun zweifellos nicht. Dann aber konnte Pl, wenn er doch an göttliches Werk dachte, den Artikel auch gar nicht beifügen; ja es würde die Determinierung eventuell geradezu gegen seine Absicht zu einer Rückbeziehung auf die *κοινωνία εἰς τὸ εὐαγγέλιον*, also nach richtigem Verständnis dieses Ausdruckes auf ein menschliches Wirken genötigt haben (= „der in euch anfing das erwähnte gute Werk"). Nun hätte der Ap freilich, um jedem Mißverständnis vorzubeugen, schreiben können:

---

[1]) Es handelt sich also bei der *κοινωνία αὐτῶν εἰς τὸ εὐαγγέλιον* nicht nur um Geldleistungen; dazu würde das *ἀπὸ τῆς πρώτης ἡμέρας ἄχρι τοῦ νῦν* nicht passen; auch wäre der Gedanke matt und unpassend. Vielmehr kommen alle Art von Betätigungen in Betracht, seien es Fürbitten für Pl und sein Werk, Gastfreundschaft gegen ihn und seine Gefährten, wie sie sie nachweisbar öfter seit Bestehen der Gemeinde geübt hatten, Gastfreundschaft gegen andere Prediger des Evangeliums, schriftliche oder mündliche Grüße, die ihre Anteilnahme an dem Werke der Mission bekundeten, brüderliche Mahnungen oder Handreichungen an Glieder anderer Gemeinden etc. Vgl. Chrysost.: *ὥστε μερισταὶ γενέσθαι τῶν ἐμῶν πόνων, πανταχοῦ παρόντες καὶ συμπράττοντες, καὶ συγκοινωνοῦντές μου τῷ κηρύγματι. — οὐ νῦν μόνον, φησί, ἀλλ' ἀεὶ παντὶ τρόπῳ συναντιλαμβανόμενοι.*

[2]) Zu der Nichtnennung des Subjekts (nur: *ὁ ἐναρξάμενος*) vgl. Gl 1, 6 u. 15.

τὸ ἔργον αὐτοῦ τὸ ἀγαθόν; aber er war dazu um so weniger genötigt, als doch in Wirklichkeit der Sprachgebrauch für ἔργον ἀγαθόν im Sinne von „gutem Wirken" mindestens nicht stark bezeugt ist, während sich die die Qualität hervorhebende undeterminierte Form durch eine gewisse Emphase empfehlen mochte: „der in euch anfing ein gutes Werk"![1]) Die Entscheidung kann also nicht in der Artikellosigkeit und nicht im Sprachgebrauch, auch nicht im Attribut gesucht werden. Der Ausdruck ist zweideutig; er kann an sich „ein gutes Werk Gottes" oder „ein gutes Wirken der Philipper" meinen. Man wird den Kontext näher ins Auge fassen müssen. Da ist nun die Rede von einem ἐνάρξασθαι ἔργον ἀγαθόν, wobei Gott als das anfangende Subjekt gedacht ist. Es kann doch kaum geleugnet werden, daß dieser Ausdruck, wenn an ein Tun der Leser gedacht werden sollte, etwas Überraschendes hätte. Man sollte erwarten: ὃ ἀπ' ἀρχῆς ἐνεργήσας ἐν ὑμῖν ἔργον ἀγαθόν oder dgl. (vgl. 2, 13). Noch störender wäre 2) das ἐπιτελέσει ἄχρι ἡμέρας Χοῦ Ἰοῦ. Das Verbum ἐπιτελεῖν ist nicht einfach „fortführen, weiterführen", sondern es läßt immer, wenn auch oft in abgeschwächter Weise, die Vorstellung eines τέλος mitklingen („vollenden, vollführen, fertigstellen", ev. auch ausüben u. dgl.). Ja in Fällen, wo, wie hier, der Gegensatz eines ἐνάρχεσθαι vorliegt, ist diese Vorstellung sogar direkt vorherrschend („zu Ende bringen, dem Ziele zuführen").[2]) Eine hinzutretende Zeitbestimmung, wie das ἄχρι ἡμέρας Χοῦ Ἰοῦ kann dabei nur so verstanden werden, daß das Ziel als mit dem Eintreten des genannten Termins erreicht werdend zu denken ist. Dem würde nun aber das abstrakt gefaßte „gutes Wirken" im Sinne menschlichen Tuns geradezu widerstreben. Denn dies ist ein je und je sozusagen gleichmäßig fortgehendes, sich ev. mehr und mehr vertiefendes und ausbreitendes, aber nicht ein auf ein mit der Parusie zusammenfallendes τέλος gewissermaßen zulaufendes. Anders dagegen, wenn man Gott als den ἐργαζόμενος denkt. Denn da handelt es sich wirklich um ein Werk, das nur erst seinen Anfang genommen hat

[1]) Was den „Sprachgebrauch" anlangt, so kommen die Stellen nicht in Frage, wo von einzelnen „guten Werken" die Rede ist (2 Kr 9, 8; Kl 1, 10; Eph 2, 10; mehrfach in den Pastoralbriefen und je einmal AG und Hb; vgl. daneben ἔργον καλόν), sondern nur die, wo der Ausdruck vom menschlichen Guthandeln überhaupt gebraucht wird. Hier ist aber sicher nur Rm 2, 7 (ohne Artikel), während Rm 13, 3 (mit Artikel) eventuell auch von einzelnen guten Werken gemeint sein könnte und Tt 3, 1, das Zahn als drittes Beispiel anführt, sicher so verstanden werden kann. — Dagegen darf als eine gewisse Parallele zu der Auffassung vom Werk Gottes vielleicht Rm 14, 20 angeführt werden. — Zum Attribut vgl. Mt. 19, 17.

[2]) Wunderlich genug hat Lightf. vorgeschlagen die Ausdrücke hier und Gl 3, 3 aus der Terminologie des hellenischen Opferwesens herzuleiten. Sie bedürfen wahrlich keiner besonderen Erklärung.

und einem Ziele entgegengeht am Tage Christi Jesu. Wie gesagt hätte Pl, um allem Mißverständnis zu wehren, τὸ ἔργον αὐτοῦ τ. ἀγαθόν schreiben können. Aber, da ihm der Gedanke an jenes andere Verständnis gar nicht gekommen sein wird, so schrieb er, wie er schrieb, wobei die erwähnte Emphase des Ausdruckes trefflich in die Stimmung paßt.

Aber es kommt noch ein Drittes hinzu, was unsere Auffassung bestätigt. Mag man das αὐτὸ τοῦτο vorausweisend fassen („eben darauf") oder mag man es mit etlichen durch „ebendeshalb" wiedergeben, jedenfalls muß man, solange das ἔργον ἀγαθόν ein Tun der Leser meinen soll, dies auf die Aussage des fünften Verses zurückblickend denken, d. h. man muß die Anteilnahme der Philipper mit Bezug auf das Ev als zu dem ἔργον ἀγαθόν gehörig oder geradezu damit zusammenfallend ansehen: „indem ich allezeit bei meinen Gebeten allen für euch alle mit Freuden das Beten ausrichte auf Grund eurer Beteiligung mit Bezug aufs Ev etc., vertrauend (ebendeshalb oder ebendarauf), daß der in euch oder bei euch anfing ein gutes Wirken (wie jenes κοινωνεῖν) es auch zum Ziele führen wird." Nicht unauffällig wäre hierbei nun schon die Disparität der zwei so eng verbundenen Vorstellungen, dort die Beteiligung, die die Leser vollzogen haben, hier das Anfangen eines Wirkens in oder bei ihnen durch Gott. Man sollte entweder eine die Brücke schlagende Determinierung erwarten (τοῦτο τὸ ἔργον τὸ ἀγαθόν) oder wenigstens eine intransitive Wendung im zweiten Satz: „vertrauend, daß das durch Gottes Gnade angefangene gute Wirken zum Ziele kommen werde".[1]) Noch auffälliger aber wirkt das im ersten Satz beigefügte ἀπὸ τῆς πρώτης ἡμέρας ἄχρι τοῦ νῦν. Es wäre doch recht fernliegend, wenn Pl die hiernach den ganzen bisherigen Christenstand der Leser hindurch währende κοινωνία in demselben Atemzug unter die Aussage ὁ ἐναρξάμενος ἐν ὑμῖν ἔργον ἀγαθόν befaßt hätte, statt zu schreiben: „vertrauend, daß der, der euch bisher bei gutem Wirken erhalten hat, dies auch ferner tun werde" oder dgl. Wiederum sieht man sich an die schon zwiefach empfohlene Beziehung des ἔργον ἀγαθόν auf ein „Werk Gottes" gewiesen. Damit nämlich hört die κοινωνία ἀπὸ τ. πρώτης ἡμέρας ἄχρι τ. νῦν auf, als Anfang des Wirkens der Leser der Vollendung dieses Wirkens gegenüber zu stehen. Vielmehr wird nun das bisher bewährte Verhalten als aus dem gottgewirkten Anfang erwachsene Frucht dem

[1]) Die Verweisung auf 2, 13 oder überhaupt auf die paulinische Anschauung, wonach alles Wirken des Christen als solchen eben als Wirken Gottes oder Christi in ihm zu stehen komme, verschlägt hiergegen nichts. Das Störende ist das unmittelbare Aufeinanderbezogensein der beiden Vorstellungen an unserer Stelle. Doch gebe ich zu, daß dies Argument für sich nicht ausreichen würde.

schließlichen Ziel Gottes mit ihnen entgegengesetzt, oder — anders gewendet — der Ap leitet daraus, daß die Leser sich von Anfang bisher in der beschriebenen speziellen Richtung bewährt haben, die Gewißheit her, daß Gott seinem bei ihnen angefangenen guten Werk, von dem jenes stete *κοινωνεῖν* bis heute Zeugnis gibt, die Vollendung nicht fehlen lassen werde. Dabei ist es keineswegs nötig, sachlich etwas wesentlich anderes zu verstehen, als bei der bekämpften Fassung herauskommt. Es handelt sich nicht um das Heilswirken Gottes im Sinne der Heilszueignung, sondern im Sinne der Heiligung (vgl. Eph 2, 10: geschaffen in Christo zu guten Werken etc.).[1])

Wie aber werden wir nun betreffs des *αὐτὸ τοῦτο* entscheiden? Steht es, was bei Pl sonst nicht belegbar, aber sprachlich durchaus möglich ist, im rückbezüglichen Sinne von „ebendeshalb" (vgl. im NT: 2 Pt 1, 5) oder weist es, von *πεποιθώς* abhängig, auf den folgenden Aussagesatz hin, wie dies schon die griechischen und lateinischen Ausleger, auch Peschittoh u. a. voraussetzen und auch die meisten neueren Erklärer annehmen?

Sieht man nur auf den je entstehenden Gedanken, so kann man nicht zweifeln, daß das letztere sich mehr empfiehlt. Es ist eine mindestens anfechtbare Rede, wenn der Ap sagen sollte, daß er ebendeshalb, weil die Leser von Anfang bis zum heutigen Tage sich an der Förderung des Evangeliums beteiligt hätten, vertraue, daß der in ihnen ein gutes Werk angefangen habende dies auch zum Ziel führen werde. Was man erwarten sollte, wäre wiederum eine intransitive Wendung etwa des Sinnes: „daß ihr auch durch Gottes Gnade aushalten werdet bis zum Tage Christi oder aber eine dem *ὁ ἐναρξάμενος κτλ.* entsprechende Formulierung in v. 5; etwa statt *ἐπὶ τῇ κοινωνίᾳ κτλ.* vielmehr *ἐπὶ τῇ χάριτι τῇ δοθείσῃ ὑμῖν τοῦ κοινωνεῖν κτλ.* Dagegen ist es ein durchaus unanstößiger Gedanke, wenn der Ap sagt, er bete mit Freuden für sie alle auf Grund ihrer Anteilnahme an der Sache des Evangeliums, indem er eben darauf vertraue, daß, der ein gutes Werk in ihnen angefangen habe, — was sich aus ihrer *κοινωνία κτλ.* ergibt (vgl. oben), — es auch zum Ziele führen werde. Auch der Nachdruck den das *αὐτὸ τοῦτο* auf den nachfolgenden Aussagesatz wirft, ist dabei logisch gerechtfertigt durch den Rückblick auf das *μετὰ χαρᾶς τὴν δέησιν ποιούμενος*, das nunmehr in v. 6 eine weitere Begründung neben der in v. 5 beschlossenen erhält. Das einzige wirkliche Bedenken könnte darin gefunden werden,

[1]) Über die Frage, ob Pl die Parusie in nächster Nähe erwartet habe, läßt sich aus dem *ἄχρι ἡμέρας Χοῦ Ἰοῦ* nichts entnehmen. Das *ἐν ὑμῖν* hat nicht die einzelnen, sondern die Gemeinde im Auge. Immerhin ist offenbar, daß er den Fortbestand der philippensischen Gemeinde bis zum Ende und dieses wohl in nicht allzuferner Zukunft erhoffte.

daß *πεποιθέναι* nicht mit dem Akkusativ, sondern mit dem Dativ verbunden zu werden pflegt. Doch dürfte schon die einstimmige Auffassung der Alten, speziell auch der griechischen Ausleger dafür sprechen, daß die vorliegende Konstruktion dem Sprachgefühl und Sprachgebrauch nicht zuwiderläuft.[1]) Die Erklärung dürfte darin liegen, daß der Akkusativ ein solcher der näheren Bestimmung ist, bzw. daß er als Exponent des folgenden mit *ὅτι* eingeführten Satzes gedacht ist, wie letzteres schon de Wette bemerkt. Genau zu übersetzen wäre also: „Vertrauen habend in eben dieser Richtung, daß etc.", eine Verwendung des Akkusatives, die gerade bei Pronominibus nicht ungebräuchlich ist.[2])

Es bleibt schließlich noch die Frage, in welcher Weise das *πεποιθώς* an das Vorige anknüpfe. Doch ist dieselbe durch das eben Bemerkte eigentlich schon erledigt. Auf jeden Fall gehört es zur Motivierung des *μετὰ χαρᾶς*, bzw. des ganzen vierten Verses. Damit ist aber nicht gegeben, daß man es als Erklärung von v. 5 nehmen müßte, wie insbesondere da geschieht, wo man das *αὐτὸ τοῦτο* mit „ebendeshalb" übersetzt. Vielmehr wird es sich, nachdem sich uns v. 5 und v. 6 aus jener engen Verschlingung gelöst haben, die durch die abgewiesene Deutung von *ἔργον ἀγαθόν* sowie von *αὐτὸ τοῦτο* hergestellt wird, empfehlen, darin eine zweite andersartige Motivierung neben v. 5 zu sehen. Während dieser angibt, welche erfreuliche Tatsache es sei, die den Ap mit Lust sein Bitten für alle Leser vollziehen läßt, fügt v. 6 bei, welche erhebende Gewißheit sein Gebet begleite und es zu einem auch nach dieser Richtung freudigen mache. Er betet freudig einerseits auf Grund ihrer bisherigen Treue, andrerseits, wie der verschiedenen Form der Sätze gemäß asyndetisch hinzutritt, auf Grund der Treue Gottes.[3])

---

[1]) Ganz entscheidend ist dies allerdings nicht. Es kommen vielmehr in der Tat Fälle vor, wo auch die griech. Ausleger sich über eine sprachliche Härte genial hinwegsetzen; doch wohl in der Regel nur, wo eine andere Lösung ihnen nicht nahe lag (vgl. im folgenden zu *τοῦτο φρονεῖν*). Aber hier hätte sich bei dem geringsten Anstoß der echt griechische Gebrauch von *αὐτὸ τοῦτο* im Sinne von ebendeshalb von selbst als Lösung dargeboten. Die oben dagegen geltend gemachte Instanz hätte die Alten daran kaum gehindert, wenn doch noch heute eine Reihe der trefflichsten Ausleger dieselbe außer Betracht lassen zu dürfen glauben.

[2]) Vgl. Kühner-Gerth § 410, 3, Anm. 5 Schluß und die dort angeführten Beispiele aus Dem. 8, 55: *ἀγανακτῶ αὐτὸ τοῦτο* und aus Xenoph. Anab. 1, 3, 4: *εἴ τι δέοιτο*. Nach der dort gegebenen Erklärung wäre als Analogie der Gebrauch eines stammverwandten Akkus. beim Intransitivum heranzuziehen: *ἀγανακτεῖν ἀγανάκτησιν*; also an unserer Stelle: „eben dies Vertrauen vertrauend, daß etc." Doch wird es dieser Analogie kaum bedürfen.

[3]) Es wird kaum des Nachweises bedürfen, daß bei der oben gegebenen Auslegung von v. 6 nun auch dieser Vers sich der Annahme, daß

Wenn es nun v. 7 weitergeht: *καθώς ἐστιν δίκαιον ἐμοὶ τοῦτο φρονεῖν ὑπὲρ πάντων ὑμῶν κτλ.*, so ist es schon angesichts des Umstandes, daß v. 6 jedenfalls nur eine nebensätzliche Bedeutung als Erklärung bzw. Motivierung des *μετὰ χαρᾶς κτλ.* hat, nicht wahrscheinlich, daß das *καθώς κτλ.* speziell auf das *πεποιθὼς αὐτὸ τοῦτο* sich beziehe. Vielmehr erscheint es natürlich, den gewichtigen neuen Hauptsatz an die Hauptaussage von v. 3 ff. anzuknüpfen. Hinzukommt, daß jetzt wieder das *ὑπὲρ πάντων ὑμῶν* auftritt, entsprechend den in v. 3 sich findenden, die Ausnahmslosigkeit hervorhebenden Worten. Nur kommt es freilich darauf an, ob der Inhalt dazu angetan ist. Betreffs der ersten Worte ist zunächst zu fragen, wie das *δίκαιον* gemeint sei. Man legt wohl Wert darauf, daß es die sittliche Verpflichtung des Ap zu dem in dem Infinitiv beschriebenen Tun besagen solle. Doch dürfte dies eine zu emphatische Deutung sein, wo doch *δίκαιον* in derartigen Wendungen andrer, auch paulinischer Stellen zunächst nur das, was „rechtens", was „in der Ordnung" ist, aussagt.[1]) Ebenso ist es nicht wahrscheinlich, daß die Voranstellung des *ἐστίν* eine besondere Betonung involviere. Allerdings zeigen 1 Kr 5, 7 und 1 Th 2, 13, daß diese Wortfolge unter Umständen beabsichtigt ist, um dem *ἐστίν* ein über den Wert der Kopula hinausstrebendes Gewicht zu geben; doch liefern daneben 2 Kr 6, 16[b]; Eph 6, 3 und in unserem Brief 3, 17 den Beweis, daß die Voranstellung des Prädikats in solchen Sätzen ebensogut etwa dem Wohlklang zuliebe oder in schriftstellerischer Freiheit geschehen kann. Und an unserer Stelle wäre schwer einzusehen, wie es anders

---

der Ap bestimmte Äußerungen oder doch ihm bekannt gewordene Stimmungen der Leser im Auge habe, einfügt. Schon aus v. 1 war zu erschließen, daß die Philipper gesorgt haben, der Ap könne nicht mit ihnen allen zufrieden sein; v. 3 setzte voraus, daß sie gemeint haben werden, er möge, wenn er auch jetzt über die Geldspende sich erfreut und mit Dank gegen Gott geäußert habe, doch sonst in der Art ihres Gedenkens wenig Anlaß zum Dank gegen Gott finden; v. 4 trat der Sorge entgegen, daß er entsprechend für sie oder doch für manche unter ihnen nur mit Seufzen beten werde; v. 5 begründet diese Abweisung solcher Sorge und die Versicherung seines allseitigen freudigen Gebets für sie alle mit dem Hinweis auf ihre ihm nicht verborgen seiende stete Teilnahme in bezug auf das Evangelium (wenn dieselbe sich auch lange Zeit nicht durch direkte Unterstützung des Ap geäußert hat); und v. 6 bestätigt diese Freudigkeit des weiteren, indem er entgegen dem Zweifel, ob der Ap nach den gemachten Erfahrungen wohl an die Beständigkeit nicht ihres Unterstützungseifers nur, sondern überhaupt ihrer christlichen Gesinnung glauben könne, der Überzeugung Ausdruck gibt, daß Gott sein bei ihnen angefangenes (in ihrer steten Anteilnahme sich erwiesen habendes) gutes Werk zum Ziele führen werde.

[1]) Vgl. Eph 6, 1; Kl 4, 1; dazu Mt 3, 15. Im weiteren Sinne ist ja natürlich, was rechtens ist, auch sittlich verpflichtend. Aber es ist doch ein Unterschied, ob man das so hervorkehrt.

sein sollte. Der Ap wird also nicht *καθὼς ἔστιν*, sondern *καθώς ἐστιν* diktiert haben. Etwa daß er einen gewissen Ton gerade auf das *δίκαιον* legen wollte. Doch trägt dies für das Ganze nicht allzuviel aus. Wichtiger ist dagegen schon, ob und in welchem Sinne man die Verwendung des *ἐμοί* statt der enklitischen Form für Absicht zu halten hat. Denkbar ist auch hier, daß es ohne besondere Betonung gesetzt ist, aber wahrscheinlich ist dies nicht und der Versuch einer Erklärung muß jedenfalls gemacht werden.[1]) Zu weit geht wohl sicher die von Mpsv. gewählte Umschreibung: quoniam mihi vel maxime decet, qui semper vos in corde meo habeo. Der Gedanke an andere, für die es weniger *δίκαιον* sein möge, liegt doch ganz fern. Eher könnte man sich an das *ἐγὼ μέν* v. 3 erinnern. Aber man sieht doch nicht recht ein, in welcher Weise dies hier nachklingen sollte. Ich sehe keine andere Erklärung als die, daß das *ἐμοί* dem *ὑμᾶς* in der Begründung, bzw. der dort gegebenen Prädizierung der Leser entgegengestellt ist: wie es denn billig ist, daß ich solches *φρονεῖν* für euch alle vollziehe, weil ich euch im Herzen habe als solche, die insgesamt ihr Mitgenossen seid.[2])

Wie aber ist nun das *τοῦτο φρονεῖν ὑπὲρ πάντων ὑμῶν* zu verstehen? Auf Grund der Beobachtung, daß *φρονεῖν*, als Transitivum konstruiert, tatsächlich sehr häufig da angewandt wird, wo „das Denken als Sache eines auf etwas gerichteten Willens" in Betracht kommt (= auf etwas bedacht sein; vgl. z. B. Kl 3, 1) und andrerseits *φρονεῖν ὑπέρ τινος* in unserem Brief selbst im Sinne von „für Einen bedacht sein" wiederkehrt (vgl. 4, 10), hat man — zuerst wohl Erasm., ihm folgend aber auch neuere, wie v. Hengel, Weiß und etliche — auch hier diese Bedeutung vorgezogen, wenn man auch zugab, daß die von alters verbreitete Erklärung, daß es heiße: „so über euch zu denken" sprachlich zulässig sei. Letzteres scheint zuerst Hfm. zu bestreiten, doch glaubte er unter Ablehnung der Weißschen Begründung die erasmische

---

[1]) Ohne erkennbaren Nachdruck steht die betonte Form des Pronomens bei Pl in dem atl Citat Rm 10, 20 und wohl auch 1 Kr 9, 3[b] (vgl. ev. Gl 2, 9 gegen die Regel des Grammatikers Apollonius bei Kühner-Gerth § 454, 2). Gewöhnlich aber ist ein Grund erkennbar.

[2]) Die gegebene Umschreibung, bei der also das *ἐμοί* in das Subjekt des Infinitivs umgesetzt ist, entspricht genau dem auffälligerweise bei Chrys. (ohne erläuternde Bemerkung) sich findenden Text: *καθώς ἐστι δίκαιον ἐμὲ τοῦτο φρονεῖν κτλ.* Daß Chrys. diesen sonst nirgends bezeugten, aber allerdings dem griechischen Sprachgebrauch entsprechenden Wortlaut wirklich in seinem NT vorgefunden habe, ist nicht wahrscheinlich. Es wird eine unwillkürliche Änderung sein, welche den Sinn, den er in den Worten fand, reproduzierte. Frei umschrieben wäre der Gedanke der: wie es denn billig ist, daß ich das bei euch vorhandene Mitgenossensein mit solchem *φρονεῖν* erwidere.

Übersetzung nur im Zusammenhang mit einer unmöglichen Konstruktion festhalten zu können, indem er nämlich v. 6 als Vordersatz eines wieder aus Vorder- (v. 7ª) und Nachsatz (v. 9) bestehenden Nachsatzes erklärte. 'Ohne ihm darin zu folgen, hat dann besonders Zahn sich energisch für die gleiche Übersetzung als die sprachlich zweifellos allein zulässige eingesetzt (S. 193 f.). Doch scheint mir dasselbe *τοῦτο*, auf das er nachdrücklich als von *οὕτως* verschieden hinweist, der von ihm angenommenen Erklärung im Wege zu stehen. Allerdings hat der Ap von einem Bitten und damit einem „für die Leser bedacht sein" geredet (v. 4), aber dort fehlt eben das, worauf das *τοῦτο* bei solchem Verständnis der Phrase hinweisen müßte: ein Inhalt der Bitte. Es hieß nur, daß der Ap für sie alle mit Freuden das Bitten vollziehe, und den Ton hatte dabei obendrein nicht das *τὴν δέησιν ποιούμενος*, sondern *ὑπὲρ πάντων ὑμῶν μετὰ χαρᾶς*. Daraufhin kann Pl nicht fortfahren: „wie es denn billig ist für mich, daß ich darauf für euch bedacht bin". Es kann diesem Mangel aber auch nicht dadurch abgeholfen werden, daß man an v. 6 erinnert. Dies wäre überhaupt nur möglich, wenn das *καθὼς κτλ.* eng an v. 6 anschlösse. Das ist aber auch abgesehen vom weiterem Zusammenhang (vgl. oben) bei dieser Fassung von *φρονεῖν* unmöglich, weil, wie auch Zahn mit vollem Rechte feststellt, Festüberzeugtsein, daß etwas geschehen werde, etwas durchaus anderes ist, als darauf bedacht sein, daß es geschehe. Es kann darum *καθὼς κτλ.* weder Maßstab noch Grund des *πεποιθέναι* bringen. Nur das umgekehrte Verhältnis wäre denkbar. Glaubt man daher die angegebene Fassung von *φρονεῖν* hier festhalten zu müssen, so gäbe es, so viel ich sehe, nur einen Weg, daß nämlich das *τοῦτο* zum vorangehenden gezogen würde: „wie denn für mich dies rechtens ist, für euch alle bedacht zu sein". Nur damit wäre zur Not die Möglichkeit geschaffen, bei dem „für euch bedacht sein" wirklich an v. 4 zurückzudenken. Doch wäre diese Art der Hervorhebung wenn auch nicht beispiellos bei Pl, so doch hier schwerlich zu motivieren, zumal die Stellung des *τοῦτο* am Schluß ihm ein starkes Gewicht geben würde.[1]) Es bleibt die Frage, ob man nicht doch zu der bei den Alten ganz allgemein verbreiteten Fassung zurückzugreifen habe, wonach *φρονεῖν* rein intellektuell = cogitare oder credere gewonnen wird, während *ὑπέρ* wesentlich im Sinne von *περί* zu verstehen wäre, oder ob

[1]) Vgl. zu diesem Gebrauch des Demonstrativs Matthiae, Ausführl. Gramm. § 472, 2, b und Kühner-Gerth § 469, 3, b; bei Pl: 1 Kr 7, 37; dazu Rm 13, 11; 2 Kr 13, 9; 1 Th 4, 3 vor Substantiven; Rm 14, 13 vor determiniertem Infinitiv; 2 Kr 5, 14; Rm 2, 3; 6, 6; 1 Tm 1, 9; 2 Tm 1, 15 vor *ὅτι*. — Doch ist in der Mehrzahl dieser Fälle der Grund der Hervorhebung deutlich zu ersehen. Immerhin wäre die Erklärung wenigstens denkbar, wenn auch nicht sehr wahrscheinlich.

man mit einer Anzahl Neuerer *φρονεῖν* die „Gesinnung“ ausdrücken lassen soll, wobei *ὑπέρ* in der beliebten Weise „zugunsten“ zu übersetzen wäre. Daß jenes möglich sei, darüber sind die Grammatiker einig; vgl. Kühner-Gerth § 435, I 2e, Winer § 47, 1, 3, Blaß § 42, 5.[1]) Doch spricht dagegen, daß man dabei wiederum die Beziehung auf v. 6, die zu dieser Fassung den Anlaß gegeben haben wird, annehmen müßte, während wir dies nicht für wahrscheinlich halten konnten. Auch erschiene die Aussage kaum motiviert, nachdem das *πεποιθὼς αὐτὸ τοῦτο* seine Motivierung eigentlich schon darin hat, daß es eben Gott ist, der den Anfang gemacht hat und darum das Ende nicht fehlen lassen wird. Dagegen drängt der Kontext geradezu auf die zweite Fassung: „wie es denn billig ist, daß ich diese Gesinnung für euch alle d. h. zu euer aller Gunsten hege“. Von einer solchen war in der Tat die Rede schon in dem *ἐγὼ μὲν εὐχαριστῶ ἐπὶ πάσῃ τῇ μνείᾳ ὑμῶν* und noch energischer in v. 4: *ὑπὲρ πάντων ὑμῶν μετὰ χαρᾶς τὴν δέησιν ποιούμενος*. Hinzukommt, daß die so verstandene Aussage wirklich einem Bedürfnis entspricht. Es konnte nämlich in der Tat die Versicherung v. 3f. für die Leser etwas Überraschendes und Beschämendes haben und sie konnten fragen, wie das doch möglich sei, daß der Ap für sie alle solche Gesinnung bewahrt habe. Dem tritt v. 7 entgegen mit der Bemerkung: „und dies ist ja auch nur recht und billig für mich auf Grund meines euch Imherzenhabens als meine Mitgenossen insgesamt“. Aber kann *τοῦτο φρονεῖν ὑπὲρ πάντων ὑμῶν* so verstanden werden? — Ich meine, daß weder das Etymon noch der Sprachgebrauch überhaupt, noch speziell das *ὑπὲρ ἐμοῦ φρονεῖν* in 4, 10 unseres Briefes daran hindert. *Φρονεῖν* drückt überall das Affiziertsein der *φρήν* aus, *τοῦτο φρονεῖν ὑπὲρ ὑμῶν* also: „davon affiziert sein zu euren Gunsten“. Dies kann nun ebensogut meinen: „Dies zu euren Gunsten (oder auch: über euch; vgl. oben) denken“, als: „dies zu euren Gunsten erstreben“, als: in dieser Richtung zu euren Gunsten gesinnt sein“, und wir werden darum hier nach dem Kontext letzteres zu wählen haben.[2])

---

[1]) Daß der sprachlich fein fühlende Chrysost. schweigend über die Worte hinwegschlüpft (Zahn S. 193 Anm. 4), kann ich nicht als ein Argument dafür ansehen, daß er das traditionelle Verständnis nicht habe teilen können, eine Lösung der Schwierigkeit aber nicht gefunden habe. Es kommt zwar derartiges vor, aber ebensogut kann er darüber hinweggeschlüpft sein, weil ihm die Worte, sei es in ihrem traditionellen, sei es, was allerdings gegenüber der exeget. Tradition ferner liegt, in dem im Text vertretenen Sinne, so selbstverständlich erschienen, daß er sie keiner Bemerkung für bedürftig hielt.

[2]) Es steht auch hier wieder so, daß wir die verschiedenen „Bedeutungen“ eines Wortes nicht durch verschiedene Übersetzungen, die wir nebeneinander aufzählen, wiedergeben können, sondern es gilt den gesamten

Aber die Differenzen der Ausleger gehen weiter und es kommt bei der durch Stimmung und Verhältnisse aufs feinste abgetönten Redeweise des Ap alles darauf an, daß man sich auch im folgenden die sorglichste Erwägung jeder Redewendung nicht verdrießen läßt, will man wirklich ein lebendiges Bild von der Sachlage gewinnen und aus den Worten das heraushören, was die ersten Leser herausgehört haben werden.

Zwar darüber, daß in dem Satze *διὰ τὸ ἔχειν με ἐν τῇ καρδίᾳ ὑμᾶς* das *με* Subjekt und *ὑμᾶς* Objekt ist, wird wohl nicht mehr gestritten. Schon Pesch. übersetzt geradezu, als hieße es *ἐν τ. καρδίᾳ μου* und die lat. Übersetzungen schreiben: „quod habeam". Es wird sich zeigen wie insbesondere der Anschluß von v. 8 dies fordert. Streit ist dagegen, was *ἐν τῇ καρδίᾳ ἔχειν* sei. Während die einen es geradezu im Sinne von „liebhaben" verstehen, soll es nach anderen lediglich das Gebiet des Verstandes betreffen („an etwas denken, um etwas wissen") und darum hier notwendig einer Vervollständigung bedürfen, wie sie tatsächlich in den Schlußworten *συγκοινωνούς μου — ὑμᾶς ὄντας* gegeben sei. Die Wahrheit wird in der Mitte liegen. Direkt im Sinne von „liebhaben" kann der Ausdruck nicht stehen, denn *καρδία* = לֵב ist nun einmal nicht der Sitz der „weicheren Empfindungen" (Zahn, vgl. schon Beza). Andrerseits ist es doch mehr als das bloße „Wissen" (*εἰδέναι*, vidisse, „vor Augen" haben). Es drückt energischer aus, daß die Leser zu des Ap innerem, persönlichen Leben in Beziehung stehen und daß sein Gedenken ein interessiertes ist. Denn *καρδία* ist Zentralorgan und Zentralsitz des persönlichen Lebens (vgl. zu

---

Sprachgebrauch möglichst aus der Grundbedeutung herleiten, wobei sich dann die verschiedenen Anwendungsweisen ganz anders gegeneinander abgrenzen, als es bei den verschiedenen „Übersetzungen" der Fall ist. Die oben versuchte Umschreibung mit: „affiziert sein der *φρήν* oder in Ansehung der *φρήν*" dürfte wirklich dem ganzen Gebrauch zugrunde liegen. So zunächst ganz offenbar dem intransitiven Gebrauch: bei Sinnen sein und denken (Gegensatz: mit Bezug auf die *φρήν* außer Tätigkeit gesetzt sein); weiter dem Gebrauch mit Adv., wie z. B. *εὖ φρονεῖν τινι*: Jemandem wohl „gesinnt" sein; weiter dem beachtenswerterweise hiermit ganz „gleichbedeutenden" Gebrauch mit Neutr. Adj.: *φίλα φρονεῖν τινι* = jemandem freundschaftlich gesinnt sein (genauer: in der Richtung auf Liebes oder mit Liebem einem gegenüber in der *φρήν* affiziert sein); weiter ohne Dativ: *μέγα φρονεῖν* u. ä. = Hohes im Sinne tragen (von Hohem in der *φρήν* affiziert sein); weiter mit folgendem Infinit. oder Accus. zum Infinit.: Etwas zu tun gedenken (in der *φρήν* affiziert sein etwas zu tun) usw. An unserer Stelle werden wir bes. an das *εὖ* und andrerseits das *φίλα φρονεῖν τινι* zu denken haben. Jenes würde als genaue Analogie erfordern: *οὕτως φρονεῖν ὑπὲρ ὑμῶν*. Dafür entspricht dieses genau unserem Fall: Solches im Sinne tragen zu euren Gunsten = in dieser Richtung oder mit solchem für euch affiziert („gesinnt") sein = diese Gesinnung für euch hegen. Dagegen 4, 10 ohne Objekt: *ὑπὲρ ἐμοῦ φρονεῖν* für mich affiziert sein = für mich bedacht und besorgt sein.

Eph 1, 18, Bd. X S. 99).[1]) Damit ist nun freilich nicht gesagt, daß der Begriff hier als vollständiger gedacht sein müsse. Dies würde nicht nur ein ungeschicktes Nachhinken des den Schluß des Verses bildenden Partizipialsatzes zur Folge haben, sondern auch nicht zu *καθώς ἐστιν δίκαιον ἐμοί* passen. Man kann nicht sagen: „es ist billig für mich, günstig für euch alle gesinnt zu sein, weil ich euch im Herzen habe", sondern es kommt darauf an, in welcher Eigenschaft oder Bestimmtheit er sie im Herzen trägt. Und dies drückt jener Partizipialsatz aus, indem er die prädikatische Vervollständigung zu dem *διὰ τὸ ἔχειν με ἐν τῇ καρδίᾳ ὑμᾶς* bildet: „als solche, die ihr insgesamt *συγκοινωνοί μου τῆς χάριτος* seid".[2])

Für die richtige Fassung des Sinnes der ganzen Phrase dürfte nun aber ausschlaggebend sein, daß dieselbe zur Begründung dafür dienen soll, daß es für den Ap. in der Ordnung sei, so wie er zuvor ausgeführt hat, für die Philipper insgesamt gesinnt zu sein. Damit erscheint zunächst die zuerst von Chrys. vertretene und neuerlich sehr beliebte Erklärung ausgeschlossen, wonach unter Beziehung des *μου* zu *τῆς χάριτος* unter dieser die spezielle Führung des Ap gemeint sein soll (Mitgenossen der mir zuteil gewordenen Begnadung, die darin bestehen soll, daß er für das Evangelium gefangen liegt und es verteidigt). Es würde nämlich auf diese Weise das begründende Moment keineswegs selbstverständlicher sein als das zu begründende. Der Ap würde sagen, er seinerseits danke für ihr gesamtes Gedenken und vollziehe sein Bitten für sie alle allezeit mit Freuden auf Grund ihrer Teilnahme am Evangelium von Anfang bis jetzt etc. und müsse so tun, weil er sie insgesamt im Herzen trage als teilnehmende Ge-

---

[1]) Vgl. ähnlich in dem deutschen Volkslied: „Du, du liegst mir im Herzen, du, du liegst mir im Sinn, du, du machst mir viel Schmerzen, weißt nicht, wie gut ich dir bin." Auch hier ist das „im Herzen, im Sinne liegen" zwar nicht direkt schon Ausdruck für das „Gutsein", aber es besagt doch das innerliche „Befaßtsein" mit der Geliebten. Wenn Hpt., der aber seinerseits von einem in „sicherem und treuem" Gedächtnis haben spricht, sich gegen das „Hineintragen des Begriffs der Liebe" auf Chrys. beruft, der *τὸ μεμνῆσθαι* und *οὐκ ἐξεπέσατέ μου τῆς μνήμης*, und auf Thdrt., der *ἄσβεστον ὑμῶν περιφέρω τὴν μνήμην* paraphrasiere, so übersieht er, daß wenigstens ersterer zunächst das *ἐν καρδίᾳ ἔχειν* als Beweis des *πόθος* des Ap bezeichnet, und im nächsten Satz von der (dadurch bezeugten) *ἀγάπη* (*ἀγαπᾶσθαι*) redet und an der zweiten Stelle den geistlichen *ἔρως* hervorhebt, der so tyrannisch sei, daß er allezeit der Seele des *φιλῶν* mächtig ist. Ich vermute aber, daß auch Thdrts. *ἄσβεστον* derselben Empfindung entstammt, daß wirklich das Moment „brennenden" Interesses, das Moment der Liebe nicht auszuschalten ist.

[2]) Das zweite *ὑμᾶς* steht in jedem Falle „pleonastisch", aber der Pleonasmus ist ohne alle Härte, bzw. er ist durch das nachgebrachte *πάντας* veranlaßt. Vgl. übrigens den ähnlichen Pleonasmus Kl 2, 13.

nossen seiner sonderlichen Lebensführung. Waren die Leser überhaupt in Sorge, daß der Ap mit ihnen nicht zufrieden sein könne, so konnten sie auch diese Versicherung nur mit Verwunderung und keineswegs als etwas Selbstverständliches hinnehmen. Hatten sie es doch gerade an solcher *συγκοινωνία* scheinbar fehlen lassen (vgl. 4, 10; dies auch geg. Whlbg.). Logisch wäre es gewesen zusagen: „wie es denn billig ist, daß ich so gesinnt bin, nachdem mir eure Gabe aufs neue die Gewißheit gegeben, daß ihr insgesamt — dem Schein zuwider — doch noch teilnehmt an meiner sonderlichen *χάρις*". Es muß also etwas Allgemeineres, etwas auch den Lesern Selbstverständliches sein, worauf die Worte zielen. Dies könnte nun, wie schon Mpsv. unter Berufung auf Rm 1, 5 annahm, die *χάρις ἀποστολῆς* sein (so auch Hfm.). Doch bliebe auch da, wennschon in abgeschwächter Form, dasselbe Bedenken, daß die Phillipper nach ihrer Meinung es an der nötigen Teilnahme wie an des Ap. Ergehen, so an seinem Wirken hatten fehlen lassen. Übrigens wäre der Ausdruck „Mitgenossen meiner Gnade" im Sinn von „Mitgenossen meines Aposteltums" kaum verständlich. Man wird darum noch einen Schritt weiter gehen müssen und — indem man am besten dabei die enge Verbindung des *μου* mit *χάριτος* überhaupt aufgibt — an die Mitgenossenschaft oder Mitteilhaberschaft an der Heilsgnade Gottes ganz im allgemeinen zu denken haben. Daß der Ap die Leser als solche im Herzen trage und insgesamt als solche im Herzen trage, die mit ihm an derselben Gottesgnade teilhaben, das war in der Tat eine Aussage, die wenigstens allgemein genug war, um sie als Begründung dafür geltend zu machen, daß es für ihn recht und billig sei, solche wohlwollende Gesinnung für sie zu hegen. Aus der Teilhaberschaft an der gleichen göttlichen Hulderweisung sollen sie ihren Anspruch auf die Teilnahme des Ap entnehmen.[1]) — Damit ist denn aber auch ent-

[1]) Daß gegen die obige Erklärung auch die Berufung auf 1, 29 f. nichts verschlägt, wäre an sich deutlich. Erst wenn sich aus dem Zusammenhange an unserer Stelle ergäbe, daß der Ap die *χάρις* in derartiger Spezialisierung meine, würde jene Stelle als Parallele von Gewicht werden können. In Wahrheit aber würde nicht nur 1, 29 f. jedes Korrespensivum zu dem *καὶ ἐν τῇ ἀπολογίᾳ καὶ βεβαιώσει τ. εὐαγγελίου* fehlen, so daß wenigstens dafür die Stelle ganz außer Betracht bliebe, sondern es ist dort überhaupt nicht von einer Beteiligung an solchem die Rede, dessen der Ap gewürdigt sei, sondern lediglich davon, daß die Philipper begnadet seien für Christus einzutreten, ja zu leiden, in derselben bzw. ähnlichen Weise wie dies (das Leiden etc.) beim Apostel der Fall sei. Für den sozusagen passivischen Gebrauch von *συγκοινωνός* (nicht = Anteil nehmend, Teilnahme kundgebend, sondern = Anteil habend, beteiligt seiend) vgl. 1 Kr 9, 23; Rm 11, 17. Daß *συγκοινωνός*, wie *κοινωνός* und *κοινωνία* im NT nie mit doppelten Genit. vorkommt, ist kein Hindernis, daß es hier so stehe. Wollte man es durchaus für auffällig halten, so könnte man übrigens das *μου* zu *τ. χάριτος* ziehen, ohne darum dies notwendig anders zu verstehen.

schieden, was schon die griechischen Väter erkannten, daß die präpositionale Näherbestimmung: ἐν τε τοῖς δεσμοῖς μου κτλ. nicht zu dem Prädikatsakkusativ, sondern zu διὰ τὸ ἔχειν με ἐν τῇ καρδίᾳ ὑμᾶς gehört. Zum Prädikatsakkusativ gezogen würde es bei der dargelegten Allgemeinheit der Aussage sich nicht schicken. Dagegen verstärkt es jenes andere Moment, indem es darauf hinweist, wie des Ap Gedenken ihn stetig begleitet. Sei es daß er als Gefesselter in seinem dermaligen Haftlokal weilt, sei es daß er, der Kette erledigt, im Gerichtssaal für die Verteidigung und Rechtfertigung des Evangeliums einzutreten hat, stets erfüllt ihn das Bewußtsein, daß er nicht allein steht, sondern daß wie zahllose andere, so insonderheit auch die Philipper insgesamt ihm als Mitgenossen der Gnade geschenkt sind. [1])

Hiermit, wie durch die oben gegebene Erklärung des ἔχειν ἐν καρδίᾳ, ist denn nun auch über den Anschluß von v. 8 entschieden. Hat man dieses lediglich im Sinne eines „Wissens von etwas" gefaßt oder hat man die χάρις in jenen speziellen Beziehungen verstanden, die wir oben abwiesen, so führt das γάρ in große Schwierigkeiten. Es kann nämlich unmöglich jetzt ein zweiter Grund für das ἔστιν δίκαιον folgen, das in dem διὰ τὸ ἔχειν με κτλ. seine volle Begründung hat. Es kann aber auch nicht die im vorigen Satz liegende Behauptung, daß er sich das Wohl der Philipper angelegen sein lasse, bestätigt oder begründet werden. Denn diese Behauptung, soweit wir sie überhaupt in diesem Sinne anerkennen könnten, trat nicht als eine neue, der Bestätigung oder

---

Es wäre nur subjektiver ausgedrückt: Mitgenossen derselben Heilsgnade deren ich mich erfreue. Doch ist das, wie gesagt, nicht nötig. Ja man sollte bei der anderen Fassung eigentlich das μου nach τῆς χάριτος erwarten wie in der Tat DEFG defg und etliche lesen.

[1]) Bei der ἀπολογία und βεβαίωσις des Evangeliums hat man nicht im allgemeinen an des Ap Eintreten für das Evangelium zu denken. Denn auch als δέσμιος war er für das Evangelium tätig. Auch begegnet dafür nirgends der Ausdruck ἀπολογία. Die Erklärung der Worte ist wirklich, wie oben geschehen, aus dem Gebrauch zu entnehmen, daß den gefesselten Häftlingen „während des Prozesses" (d. h. während der Verhandlungen im Gerichtssaal) die Bande regelmäßig gelöst wurden (vgl. Mommsen, Röm. Strafrecht S. 304). Die Einrede aber gegen die Verbindung dieser Näherbestimmungen mit dem Verbum, daß es doch nichts Besonderes sei, daß Pl selbst im Gefängnis der Philipper gedenke wo er dazu ja die beste Zeit gehabt habe, verlegt den Ton unwillkürlich auf das erste Glied, während die Partikeln eher das Gegenteil fordern, bzw. die völlige Gleichstellung (sive-sive) ausdrücken (vgl. Kühner-Gerth, § 522, 2—4). Über βεβαίωσις vgl. übrigens noch Deißmann, Bibelstudien S. 100 ff. Allerdings ist das Wort trotz der Nachbarschaft anderer juristischer Begriffe hier nicht eigentlich im technischen Sinne gebraucht. Doch besagt es wohl die mit der Verteidigung gegebene Sicherstellung des Ev gegenüber dem Vorwurf der Staatsgefährlichkeit: die Rechtfertigung des Ev vor dem Richter.

gar Begründung noch erst bedürftige auf, sondern war ja lediglich Wiederaufnahme und Zusammenfassung des zuvor Gesagten (vgl. das τοῦτο: wie es denn billig ist, daß ich dies tue). Noch weniger kann bestätigt werden sollen, daß die erwähnte Genossenschaft (συγκοινωνούς μου — ὄντας) dem Ap ein unverlierbares Stück seines Bewußtseins sei, indem nämlich darauf hingewiesen werde, wie Pl sich nach geistiger Gemeinschaft mit den Lesern sehne, welche diese zu seiner Freude ihm ermöglichen (Hpt.). Aus der Tatsache des Verlangens nach Genossenschaft folgt doch nimmermehr die Tatsache, daß solche Genossenschaft als bereits verwirklichte ein unverlierbares Stück des Bewußtseins sei. Auch bedürfte die einfache Versicherung, daß Pl sie, wie Hpt. erklärt, in (sicherem und treuem) Gedächtnis habe als Mitgenossen seiner Gnade, nicht einer solchen weiteren Vergewisserung.[1]) Anders dagegen bei der vorgetragenen Auffassung von v. 7. Allerdings enthielt derselbe, wie bemerkt, mit seinem διὰ τὸ ἔχειν με κτλ. eine Aussage, die den Lesern mehr oder weniger von selbst einleuchten konnte und dadurch geeignet war, die Tatsache des τοῦτο φρονεῖν ὑπὲρ ὑμῶν, bzw. die Billigkeit solches φρονεῖν zu erhärten (vgl. oben S. 54), aber doch mit einer Einschränkung: daß nämlich das ἐν τῇ καρδίᾳ ἔχειν, indem über das bloße „in Erinnerung haben" hinausgehend, immerhin eine gewisse Maßbestimmung enthielt, die gerade bei der Stimmung der Gemeinde noch eine Bestätigung, wenn nicht direkt forderte, so doch angebracht erscheinen ließ. Und diese Bestätigung bringt denn auch nach bekanntem Gebrauch des γάρ v. 8, indem er eben darauf hinweist, wie intensiv des Ap Sinn mit den Lesern beschäftigt sei.[2]) M. a. W.: v. 8 oder, wie sich zeigen wird, v. 8—11 bringen tatsächlich den Abschluß der mit v. 3 einsetzenden Gedankenreihe.

Das ἐπιποθεῖν ist dabei nicht notwendig das Verlangen speziell sie zu besuchen (vgl. Rm 1, 11; 1 Th 3, 6), wenn schon das nicht einfach auszuschließen ist. Es ist das dem ἔχειν ἐν τῇ καρδίᾳ entsprechende Verlangen, mit dem anderen so oder so in lebendiger Beziehung zu stehen (vgl. zu 4, 1). Höchst auffällig ist nur das ἐν σπλάγχνοις Χοῦ Ἰοῦ. An die viscera, das „Herz"

[1]) Nebenbei handelt es sich doch auch nach Hpt.s Erklärung in v. 8 um eine ganz andere Genossenschaft als v. 7. Hier sagt Pl nach Hpt., daß ihm die Philipper (infolge ihrer Unterstützung) als Genossen seiner Leiden und Arbeiten vor Augen stehen; v. 8 soll nun begründend beifügen: daß dem so sei, lasse sich daraus ersehen, wie er sich nach geistiger Genossenschaft im allgemeinen mit ihnen sehne. Zum mindestens sollte man erwarten, daß Pl sagte, er habe sich danach gesehnt (vgl. oben im Text).

[2]) Das γάρ der Bestätigung schließt in solchen Fällen entsprechend seiner Herkunft aus γέ und ἄρα oft geradezu eine Steigerung ein: „Ist ja doch Gott mein Zeuge, wie sehr etc." = „Ja, ich kann in der Tat Gott dafür zum Zeugen anrufen, wie sehr etc."

Chr. Jesu zu denken, verbietet schon die Artikellosigkeit. Es wäre aber auch eine ganz unerträgliche Vorstellung, man mag den Gedanken einer mystischen Gemeinschaft noch so hoch spannen (vgl. dagegen auch Hpt.). Als Genit. autoris läßt sich der Genit. auch nicht wohl fassen. Es ist ein charakterisierender Genit. (Genit. qualit.), für den wir häufig zusammengesetzte Substantiva bilden. Dabei kommt es schließlich auf das gleiche hinaus, ob man *σπλάγχνα* als Sitz des Liebesaffekts (denn darum und nicht speziell um Erbarmen handelt es sich nach dem Kontext) oder als diesen selbst denkt: in (d. h. mit) einem Christus-Jesus-Herzen, oder: in Christus-Jesus-Liebe. [1])

Wenn es nun aber v. 9 weiter heißt: *καὶ τοῦτο προσεύχομαι* und nicht *τοῦτο δὲ προσεύχομαι*, so kann man, wenn man den Satz als selbständigen Hauptsatz ansieht, entweder das *καί* als eine weitere nachgebrachte Bestimmung zu v. 4 einführend ansehen: „und dies ist der Inhalt meiner Bitte". Doch würde nicht nur auffallen, daß der Ap bei solcher rückweisenden Anknüpfung nicht unwillkürlich das dem *δέησιν ποιούμενος* entsprechende Wort *δεῖσθαι* gewählt hätte, sondern es würde auch der Inhalt der Bitte (daß eure Liebe noch mehr und mehr reichlich werde) neben *μετὰ χαρᾶς τ. δέησιν ποιούμενος* ein *μόνον* nach *τοῦτο* oder die Anknüpfung mit *τοῦτο δέ* erwarten lassen. Denn es läge tatsächlich ein gegensätzliches Moment vor. [2]) Oder aber man hätte *καί* im Sinne von „auch" oder „dazu" zu nehmen, fände dabei aber keine andere Anknüpfung als die an v. 7. Dann aber ist nicht einzusehen, warum man das *προσεύχομαι* nicht, wie schon Mpsv. erkannte, mit in den Nebensatz v. 8 hereinnehmen und dadurch eine höchst störende Härte der Anknüpfung vermeiden soll: „und wie sehr ich dies bitte, daß etc." Doch kommt es darauf an, was nun eigentlich der Inhalt der Bitte sein soll?

Wenn man die Worte rein für sich nimmt, so scheint der nächstliegende Sinn zu sein, daß Pl wünscht, es möge die Liebe der Philipper an Erkenntnis und aller *αἴσθησις* zunehmen. Aber es erhebt sich doch alsbald die Frage, wie der Ap darauf ge-

---

[1]) Die Erklärung aus der mystischen Gemeinschaft formuliert Bengel kurz: In Plo non Plus vivit, sed J. Chr.; quare Plus non in Pli, sed Jesu Chri movetur visceribus. Es bedarf nur, daß man dies ernstlich durchdenkt, um die Unmöglichkeit einzusehen. Dagegen vergleiche man zu der gegebenen Erklärung 2 Kr 1, 12: *εἰλικρινία τοῦ θεοῦ*. — Holsten hat auch hier die Beziehung auf eine „gemischte Gemeinde" herausgewittert, insofern die Liebe Christi als Heiden und Juden gleicherweise umfassende dem apostolischen Bewußtsein vor Augen gestanden habe! I, 429f.

[2]) Der Hinweis darauf, daß Pl, indem er sagt: *ἵνα ἡ ἀγάπη ὑμῶν — περισσεύῃ ἐν κτλ.*, die Liebe als vorhanden voraussetze, ändert daran nichts. Es müßte entweder heißen: „und dies allein habe ich noch zu bitten", oder: „dies aber bitte ich noch"!

kommen sei, den Philippern nicht etwa nur im allgemeinen eine immer weitere Mehrung der Liebe anzuwünschen, sondern vielmehr eine Mehrung ihrer Liebe an Erkenntnis etc., und es erhebt sich weiter die Frage, ob eine solche Aussage im Kontext erträglich sei?

Schon Chrysost. hat sich wenigstens über ersteres Gedanken gemacht und er kommt zu dem Resultat, daß dem Ap als Gegenstück des Angewünschten eine falsche Allerweltsliebe vorschwebe, die auch die *αἱρετικοί* umfasse, und daß er ihnen demgegenüber eine Liebe *μετὰ κρίσεως, μετὰ λογισμοῦ, μετὰ τοῦ αἰσθάνεσθαι* anwünsche. Unter den Neueren scheint auch Hpt. auf dasselbe hinauszuwollen, indem er auf 3, 2 ff. verweist, wo deutlich werde, warum Pl gerade auf diesen Punkt solches Gewicht lege. Man erkennt jedoch ohne weiteres, daß dies doch wohl eine Verlegenheitsauskunft ist. Mit nichts verrät der Brief, daß man in Philippi geneigt war, jene *αἱρετικοί* mit Liebe zu umfassen. Der Gedanke liegt so fern, wie möglich. Es könnte sich höchstens darum handeln, daß Pl Bedenken hätte, ob die Erkenntnis der Philipper gegenüber den Häretikern schon ganz ausgereift sei. Dann müßten wir aber statt *ἡ ἀγάπη ὑμῶν* die Leser selbst als Subjekt der Aussage erwarten. Und selbst da wäre das *ἔτι μᾶλλον καὶ μᾶλλον* auffällig. Denn dies drückt nicht, wie Hpt. umschreibt „ein immer steigendes Maß" aus, sondern es heißt: „noch mehr und mehr", so daß also schon ein hohes Maß von *περισσεύειν ἐν ἐπιγνώσει κτλ.* vorausgesetzt ist und darum von einer besonderen, durch 3, 2 ff. illustrierten Notwendigkeit zu solcher Bitte nicht geredet werden kann.[1]) Letzteres gilt aber auch, wenn man allgemeiner die werktätige Liebe der Philipper insofern Gegenstand der Fürbitte des Ap sein läßt, als „ihre Ausübung vielfach von einem Mangel an Einsicht in die Verhältnisse und Urteil über die anzuwendenden Mittel zeugte", so daß Grund zur Sorge bestanden hätte, daß ihnen von daher ein seelengefährlicher Anstoß erwachse (vgl. Zahn S. 195). Eher könnte man den Ap wieder spezieller an das verkehrte Sorgen um seine Person und die Sache des Evangeliums denken lassen (dies gelegentlich auch bei Zahn S. 202) oder man könnte an die 4, 2 berührte Angelegenheit sich erinnern wollen oder endlich, wie Holsten II S. 73 meint, an die noch unzulängliche Unterscheidungsgabe für die verschiedenen Formen der christlichen und jüdischen Gerechtigkeit. Aber jenes Sorgen ist doch nicht eigent-

[1]) Dies auch gegen Hfm. S. 132. Was Hpt. anlangt, so hat dieser allerdings durch eine sehr kühne Auslegung von 3, 15[b] eine Art von Unterlage für die Vorstellung zu schaffen unternommen, daß die Philipper geneigt gewesen seien, den Judaisten mit verkehrter Liebseligkeit entgegenzukommen, indem er dort mit dem *τι ἑτέρως φρονεῖν* ein milderes Urteil über dieselben gemeint sein läßt (vgl. S. 145; auch S. 116 f.). Aber selbst wenn dies erträglich wäre, würde doch von *ἀγάπη* kaum die Rede sein.

lich ein Mangel der Liebe an *ἐπίγνωσις* und *αἴσθησις;* jene Angelegenheit 4, 2 ein viel zu isolierter Zug im Gemeindebilde, — 1, 27 f. und 2, 2 f. würden höchstens auf Mangel an Liebe selbst bezogen werden können, sofern sie überhaupt eine bestimmte Bezugnahme auf vorhandene Mißstände einschließen sollten; — und endlich Holstens Vorschlag setzt eine Stimmung und Beschaffenheit der Gemeinde voraus, die man trotz seiner Berufung wiederum auf 3, 2 ff. nicht anerkennen kann. Insbesondere aber steht allen diesen Vorschlägen entgegen, daß, wenn Pl das Vorhandensein positiver Mängel im Sinne hätte, er notwendig mit *δέ* angeschlossen haben würde oder daß er mindestens ein *μόνον* beigefügt hätte („und dies allein bitte ich", oder: „und wie ich allein dies bitte"; vgl. oben S. 57). Und dieser Einwand bleibt, auch wenn man dem Vorschlag Calvins folgt, der zur Wahl stellt, ob man das *ἐν ἐπιγνώσει* dem Hebräischen folgend mit cum oder ob man es mit per übersetzen wolle. Letzteres würde dem Gebrauch des *ἐν* auch im Profangriechischen durchaus entsprechen („auf Grund von" u. dgl., vgl. Rm 3, 7 u. ö.), doch würde der Gedanke nicht glücklich sein. Ersteres hätte beachtenswerterweise bei Pl gerade in den zeitlich nahestehenden Briefen Eph 4, 19; 6, 24; Kl 4, 2; auch 2, 7 (nach richtiger LA) Parallelen (vgl. Bd. X, zu den Stellen) und liegt hier besonders nahe, weil das präsentische *περισσεύειν* ein in sich geschlossener Begriff ist, der das „im Überfluß vorhanden sein" ausdrückt, das natürlich ebensogut wie „auf dem Gebiet von Erkenntnis statthabend" als „unter oder bei oder zugleich mit (in und mit) Erkenntnis stattfindend" vorgestellt werden kann.[1]) Aber wie ge-

[1]) Es ist auch hier lediglich die üble Gewohnheit, den Sinn eines Wortes einfach mittels Übersetzung durch ein nur z. T. die gleiche Gebrauchssphäre habendes bestimmen zu wollen, die die Erkenntnis des Richtigen oder doch Möglichen erschwert. Wendungen wie *ἀνάπαυλαι ἐν τοῖς ὑψηλοῖς δένδρεσίν εἰσι σκιαραί* (unter den hohen Bäumen), *ἐν αὐλοῖς* (= unter Flötenspiel), *ἐν δώροις* (= mit Geschenken) weisen den richtigen Weg. *Ἐν* bezeichnet eben nicht nur das Ineinander, sondern auch das Auf-, An- und Nebeneinander (vgl. Kühner-Gerth § 431). Nur ist das hier nicht äußerlich und lokal zu verstehen, sondern von einem gewissen inneren Zusammenhang. Der Einwand, daß Pl sonst das Verbum mit *ἐν* konstruiere, um auszudrücken, „woran" ein *περισσεύειν* statthabe, hält nicht Stich. Rm 15, 13 und 1 Kr 15, 58 scheiden wegen der Determinierung aus („auf dem Gebiet der Hoffnung; in dem Werke des Herrn" nicht „an Hoffnung"). 2 Kr 3, 9 u. 1 Th 3, 12 steht der auch im Profangr. übliche bloße Dativ; im letzteren Falle transit. und mit Determinierung. Es bleiben 2 Kr 8, 7, wo *ἐν* und bloßer Dativ wechseln, und Kl 2, 7, wo übrigens *περισσεύειν* möglicherweise absolut gedacht ist und das erste *ἐν* (*ἐν αὐτῇ*) den Grund bringen könnte, während das zweite *ἐν* (*ἐν εὐχαριστίᾳ*) wohl sicher in dem oben vorgeschlagenen Sinne (= unter, bei) steht (vgl. Bd. X, S. 364 f.). — Was das präsent. *περισσεύῃ* anlangt, so vgl. man das Zeugenverhör bei Ti. Richtig ist, daß es neben dem *ἔτι μᾶλλον καὶ μᾶλλον* nicht ganz genau er-

sagt, über die eigentliche Schwierigkeit des fehlenden *μόνον* hilft auch das nicht hinweg. Einen besonderen Vorschlag hat, wenn wir von Hfm.s schon oben erwähnter unmöglicher Satzverbindung absehen (*ἐν σπλάγχνοις Χοῦ Ἰοῦ καὶ τοῦτο προσεύχομαι* Nachsatz zu v. 6), Jatho gemacht, daß man nämlich das *τοῦτο* auf das *ὡς ἐπιποθῶ κτλ.* v. 8 zurückbeziehen und *ἵνα* die Absicht einführen lassen solle, die den Ap bei dem Gebet um Vereinigung mit den Philippern bestimme. In der Tat würde damit die Schwierigkeit gehoben. Aber das *τοῦτο* wäre doch sehr hart, und in dem Absichtssatz sollte man auch nicht die intransitive Formulierung erwarten.

Die Lösung der Schwierigkeit wird darin liegen, daß man einerseits auf die enge Zusammengehörigkeit von v. 9 mit v. 8 achtet, wodurch das *τοῦτο προσεύχομαι* einen starken Ton erhält als weiteres Argument für das Interesse des Ap an den Lesern: „wie ich nach euch verlange in Christus-Jesus-Liebe und entsprechend in solcher Liebe dies erbitte (vgl. auch Hpt.); und daß man andrerseits das *ἔτι* mit starkem Nachdruck geschrieben denkt: „daß eure Liebe noch mehr und mehr, scil. als es schon der Fall ist, reichlich sein möge unter oder samt Erkenntnis etc.[1])

Und dem entspricht nun auch das weitere. Allerdings hat man sich den Kontext allgemein verdorben, indem man v. 10a (*εἰς τὸ δοκιμάζειν τὰ διαφέροντα*) von dem *ἵνα περισσεύῃ* abhängig denkt. Näher zugesehen verträgt sich das überhaupt nicht mit dem *ἔτι μᾶλλον καὶ μᾶλλον*, das statt einer so allgemein gehaltenen, vielmehr eine sozusagen gesteigerte Zielbestimmung fordern würde, etwa in der Weise, daß es hieße: „daß eure Liebe noch mehr und mehr reich sei unter Erkenntnis etc., auf daß

---

scheint. Doch ist der Gedanke sehr wohl abgestimmt. Pl bittet, daß ihre Liebe noch mehr und mehr, gewissermaßen von Fall zu Fall wachsend, reichlich sei. Eine spezielle Bestimmung der Liebe als solcher zueinander oder gar zu Pl ist willkürlich. Es kommt die Liebe einfach in Betracht als das „sich an den andern hingeben", wie es Frucht des Glaubens und Äußerung des neuen Lebens ist. Übrigens erwähnt Calv. noch eine andere Auslegung, wonach das *ἡ ἀγάπη ὑμῶν* nach Analogie der vulgären, barbarischen Wendungen vestra paternitas, vestra reverentia zu nehmen sei (vgl. Beng., der die Vermutung aufstellt, daß diese Formula in concionibus ecclesiasticis pridem usitata nobisque vernacula aus unserer Stelle stamme). So absurd, wie Calv. meint, ist das nicht. In den Pap. des vierten Jhts. findet sich vielfach *ἡ σὴ χρηστότης* oder *ἡ χρηστότης σου* als Anrede (vgl. Deißmann, Die Septuagintapapyri etc. 1905. S. 97), in der byzantinischen Zeit ist *ἡ ἐξουσία ὑμῶν* durchaus gebräuchlich, so gut wie *ἡ ἀγάπη ὑμῶν* in der späteren christlichen Literatur.

[1]) Es handelt sich also nicht wie bei den anderen Erklärungen um einen Mangel, den der Ap als solchen an den Lesern empfindet, sondern das *ἔτι* schließt eine Anerkennung, der Wunsch aber, wie oben bemerkt, einen Beweis seines lebhaften Interesses für diese seine Mitgenossen der Gnade ein.

(oder so daß) ihr in nichts mehr fehlgreift.“ Von einer Liebe, der erst noch angewünscht würde, daß sie das *δοκιμάζειν τὰ διαφέροντα* lernen solle, kann es nicht heißen *ἵνα ἔτι μᾶλλον κ. μᾶλλον*. — Man wird das *εἰς τὸ δοκιμάζειν ὑμᾶς τὰ διαφέροντα* eng an *ἐν ἐπιγνώσει καὶ πάσῃ αἰσθήσει* anzuschließen haben: „an oder unter Erkenntnis und aller *αἴσθησις* in das Prüfen eurerseits des Unterschiedlichen hinein“, und wird den folgenden Zwecksatz nicht mehr hiervon abhängig denken, was auch schon darum sich nicht empfiehlt, weil man dann erwarten müßte: *ἵνα γένητε*; freilich auch nicht mit einem dem ersten parallelen *ἵνα* von *προσεύχομαι*, was wenigstens unnötig ist; sondern von *περισσεύῃ*: „auf daß ihr, indem dies statthat, *εἰλικρινεῖς* und *ἀπρόσκοποι* seid für den Tag Christi, Erfüllte geworden mit Frucht der Gerechtigkeit etc.“ Damit erscheint wirklich der Satz in einer Weise zu Ende geführt, wie der Anfang es erwarten läßt, und dient nach seinem ganzen Umfang zur Bestätigung von v. 7: „Ist doch Gott mein Zeuge, wie sehr ich nach euch verlange in Christusliebe und in solcher Liebe dies erflehe, daß ihr noch mehr und mehr gefördert werdet, als schon der Fall ist, auf daß ihr ohne jeden Anstoß dastehet als vollkommene Leute“.[1])

Im einzelnen sei noch nachgetragen: *ἐπίγνωσις* im Unterschied von *γνῶσις* ist nicht geradezu gesteigerte Erkenntnis, Vollerkenntnis, sondern es tritt nur das Moment der auf das Objekt gerichteten Aktivität mehr heraus als beim Simplex (Erkenntnis; vgl. zu Eph 1, 17; Bd. X S. 98 Anm. 2 und zu Kl 1, 9; Bd. X S. 305). Es wird vom Ap mit Vorliebe gebraucht, wo es sich um religiöse Erkenntnis handelt. Daneben bezeichnet *πᾶσα αἴσθησις* nicht „jede Empfindung oder Wahrnehmung“, sondern entsprechend einer auch in LXX geläufigen Verwendung jede Art von durch Empfindung oder Wahrnehmung zustande kommender Einsicht. Weiter *εἰλικρινής*, eigentlich „vom Sonnenlicht geprüft“, drückt die sittliche Makellosigkeit aus, *ἀπρόσκοπος* — sachlich das gleiche — den Zustand, da niemand einen Anstoß finden kann

---

[1]) Es ist oben vorausgesetzt, daß *δοκιμάζειν τὰ διαφέροντα* das Prüfen des Unterschiedenen (Theophyl: *τί δεῖ πρᾶξαι καὶ τί δεῖ μὴ πρᾶξαι*; ähnlich Thdrt.) und nicht das Billigen des Vorzüglichen (Vulg.: probare potiora) bedeute. Doch ist das schließlich hier wie Rm 2, 18 ein Geschmacksurteil. Für die oben gegebene Verbindung ist es gleichgültig. — Daß dieselbe übrigens stilistisch möglich ist, braucht kaum besonders bemerkt zu werden, zumal angesichts der Artikellosigkeit von *ἐπίγνωσις* und *αἴσθησις*. Übrigens ist bei der dargelegten Sachlage es nun doch auch möglich, das *ἐν* nach der gewöhnlichen Fassung zu verstehen: „daß eure Liebe noch mehr und mehr als es schon der Fall ist reich sei an Erkenntnis etc.“, wennschon es auffällig bleibt, daß der Ap nur diese Seite betont haben sollte, statt das Sittliche (*ἀγάπη*) und das mehr nur Intellektuelle in der angegebenen Weise zu kombinieren.

(vgl. 1 Kr 10, 32) oder vielleicht kontextgemäßer, da man nirgends angestoßen hat (wie wir z. B. von einer Statue sagen: sie ist „unbestoßen", vgl. AG 24, 16). Das εἰς in εἰς ἡμέραν Χοῦ steht nicht etwa für ἐν, ebensowenig temporal (= bis zu), sondern: in Richtung auf oder für den Tag Christi. Das ἵνα ἦτε aber will umschrieben sein: damit ihr infolgedessen seid etc. Für πεπληρωμένοι καρπὸν δικαιοσύνης haben spätere eingesetzt πεπλ. καρπῶν δικ. Doch bedarf es dessen nicht; ja man wird nicht einmal notwendig ein eigentliches Kollektivum anzunehmen haben, sondern πεπληρωμένοι steht nach dem Kontext (vgl. oben) emphatisch: „vollgefüllte = vollkommen gemachte, was Gerechtigkeitsfrucht anlangt." [1]) Letzterer Begriff aber wird so gemeint sein, daß der Genit. qualitativ ist und ein Adjektivum vertritt, vgl. Jk 3, 18 und oft in LXX: „zur Fülle gebracht in Gerechtigkeits-, d. i. gottwohlgefälliger Frucht", von der es weiter heißt: τὸν διὰ Ἰοῦ Χοῦ, d. h. die durch Jesus Christus gewirkt wird da, wo dieser das Leben bestimmt. Hinzu tritt endlich εἰς δόξαν καὶ ἔπαινον θεοῦ. Dies wird kaum speziell zu τὸν διὰ Ἰοῦ Χοῦ gehören, sondern entweder zu πεπληρωμένοι oder zu ἵνα ἦτε κτλ. Jedenfalls markiert es den Abschluß des Gedankens ähnlich wie Eph 1, 14. Es ist das Höchste, was Pl den Lesern anwünschen kann, daß ihr sittlicher Zustand Gott, dem Geber aller Gaben und Kräfte, zu Ehre und Lob gereiche.

Fassen wir nun noch einmal den ganzen Passus v. 3—11 zusammen, so können wir übersetzen: „Ich meinerseits danke unserem „Herrn für euer gesamtes Gedenken, indem ich allezeit bei jeder „meiner Bitten mit Freuden für euch alle die Bitte vollziehe auf „Grund eurer Anteilnahme bezüglich des Evangeliums vom ersten „Tage an bis zum jetzigen Moment, eben davon überzeugt, daß „der in euch anhob ein gutes Werk, es auch hinausführen wird „bis zum Tage Jesu Christi; wie es denn billig ist, daß ich meinerseits „solche euch günstige Gesinnung hege, dieweil ich euch im Herzen „trage in meiner Zelle, wie auch bei der Verteidigung und Rechtfertigung des Evangeliums vor dem Richter als solche, die ihr insgesamt „meine Mitgenossen der Gnade seid. Ist ja doch Gott mein Zeuge, „wie sehr ich nach euch allen Verlangen habe in Christus-Jesus-Liebe „und (und in solcher Liebe) dies erflehe, daß eure Liebe noch mehr „und mehr in Überfluß vorhanden sein möge bei (gleichzeitiger) Erkenntnis [oder auch: reichlich sein möge an Erkenntnis] und jeder „Art von Einsicht in Richtung auf das eurerseitige Prüfen des

[1]) Vgl. zu Kl 1, 9 Bd. X, S. 304. Der andersartige, qualitativ näher bestimmte Begriff καρπὸς δικαιοσύνης fordert hierbei nicht wie dort die Determination. Doch vgl. τὸν διὰ Ἰοῦ Χοῦ. Der Accus. selbst ist zwar nicht direkt ein Accus. limitationis, nähert sich aber demselben. Vgl. a. a. O.

„Unterschiedlichen, auf daß ihr lauter seiet und unanstößig für den „Tag Jesu Christi, zur Vollkommenheit Gebrachte in gottgefälliger „Frucht, wie sie Jesus Christus wirkt, zu Ehre und Lob Gottes!“

Mit einer dem antiken Briefstil sehr geläufigen Wendung kommt nun v. 12 gewissermaßen erst zu dem eigentlichen Briefkorpus, nur daß mit Rücksicht auf den ausführlichen Eingang ein *δέ*, ähnlich wie Kl 2, 1 ein *γάρ*, eingefügt wird: *γινώσκειν δὲ ὑμᾶς βούλομαι.*[1]) Dem neuen Ansatz entspricht das eingefügte *ἀδελφοί*. Es wirkt zugleich wie ein Echo auf die teilnehmende Sorge der Leser.

Mitteilen aber will ihnen der Ap, daß seine Angelegenheiten vielmehr zur Förderung der Heilsverkündigung gediehen sind. Das *τὰ κατ' ἐμέ* könnte allerdings aus Eph 6, 21 und Kl 4, 7 stammen und mit G, Pesch: negotium meum, Charkl. am Rande, Armen. *τὸ κατ' ἐμέ* zu lesen sein (Zahn, Einl. [3] S. 382, 5). Sachlich wird es auf das gleiche hinauskommen. Der Ap denkt, auch wenn er den Plural schrieb, nicht an alle möglichen ihn betreffenden Dinge, sondern an solches, was die Philipper dermalen speziell interessierte, d. h. natürlich nicht an seine Seereise (Zanch. nach Beza), sondern an seinen Prozeß und was damit zusammenhängt. Denn wenn er schreibt: *ὅτι μᾶλλον εἰς προκοπὴν τ. εὐαγγελίου ἐλήλυθεν*, so kann er, wie schon in der Einleitung bemerkt, mit dem *μᾶλλον* nicht meinen: „in höherem Grade als zuvor — in diesem Falle würde er ein *ἔτι* beigefügt haben, — sondern es ist, wie

[1]) Vgl. die Belege zu Kl 2, 1 (Bd. X, S. 354, Anm. 1). Überall heißt es in derselben Wortstellung wie hier: *γινώσκειν σε θέλω*: ich möchte dir mitteilen, daß etc. (vgl. auch Oxyrh. Pap. II, 296 u. IV, 744 bloß: *γίνωσκε*). Es dürfte darum wohl nicht haltbar sein, wenn Zahn, Einl. [3] I, S. 382, die Absicht einer starken Betonung des ersten Wortes und eine Rückbeziehung auf *ἐπίγνωσις* v. 9 annimmt. Der Umstand, daß Pl Rm 1, 13; 2 Kr 1, 8 und Kl 2, 1 den Infinit. nachstellt (*οὐ θέλω δὲ* bzw. *γὰρ ὑμᾶς ἀγνοεῖν; θέλω γὰρ ὑμᾶς εἰδέναι*), kann dagegen nicht ins Gewicht fallen. Rm 1, 13 handelt es sich überhaupt nicht um den Übergang zu dem eigentlichen Briefkorpus oder auch nur zu einem größeren Abschnitt, und auch 2 Kr 1, 8 kann man darüber zweifeln. Dazu kommt, daß beidemal die negative Formulierung eine Vorausstellung des Infinitivs überhaupt verhindert, bzw. nur bei stärkster Betonung des Verbums zulassen würde. Es bleibt als wirkliche Parallele nur Kl 2, 1, wo allerdings trotz der positiven Fassung der Infinitiv nicht wie hier vorangeht. Daraus ergibt sich aber keine paulinische Gewohnheit, von der unsere Stelle eine Ausnahme bilden würde, die auf die Betonung des Verbums schließen ließe. Vielmehr folgt unsere Stelle eben einer allgemeinen Gewohnheit, während Kl 2, 1 von dieser abweicht, wohl weil dort der Anschluß mit *γάρ* die Sache etwas anders liegen läßt. — Das *βούλομαι* statt des üblichen *θέλω* macht natürlich keinen wesentlichen Unterschied. Der Ausdruck entfernt sich von *γιν. ὑμᾶς θέλω* nicht weiter als etwa unser: „ich habe die Absicht“ von: „ich bin willens euch mitzuteilen“. Zu dem metabatischen *δέ* vgl. übrigens Tebt. Pap. S. 166, wo es sich sogar direkt nach dem Gruß findet: *Πετεσ ... Μαρῆτι χαίρειν. γίνωσκε δὲ κτλ.*

zumeist anerkannt wird, im Sinne von potius gedacht. Dies aber setzt voraus, daß er wußte, daß die Leser es anders erwarteten, und das war wiederum nur möglich, wenn es sich um bestimmte Tatsachen handelte, betreffs deren die Philipper sich geäußert hatten. Wir kommen also auch hier auf das schon in der Einleitung (S. 22) Festgestellte und zu v. 1 und v. 3 ff. wieder und wieder Bewährte hinaus, daß Pl neuerliche Nachrichten darüber hatte, wie die Philipper sich mit allerhand Sorgen trugen. Nur daß es eben jetzt andere Sorgen sind als die vorher berücksichtigten; nicht die Sorge, daß der Ap mit ihnen unzufrieden sein möge, nicht Selbstanklagen in dieser Richtung, sondern die Sorge, daß die kürzlich eingetretenen Erlebnisse, von denen sie hörten, den Fortschritt des Evangeliums schädigen müßten und ihn am Ende selbst wider Erwarten am Leben bedrohen möchten. Die eingetretenen Erlebnisse waren aber, wie in der Einleitung gezeigt ward, höchstwahrscheinlicherweise der Beginn der eigentlichen, bisher vielleicht aus Mangel an Zeugenaussagen verzögerten Gerichtsverhandlungen und die damit zusammenhängende Transferierung des Angeklagten in das Arrestlokal am Palatin. Dies konnte den Fernerstehenden wirklich als eine Schädigung der Sache des Evangeliums erscheinen. Aber es hatte sich bald herausgestellt (beachte das Perfekt: *ἐλήλυθεν*), daß vielmehr eine Förderung der Heilsverkündigung damit eingetreten war.

Inwiefern, sagt v. 13 f. mit charakteristischem Übergang zunächst wenigstens in den Aorist.: „Dergestalt daß meine Fesseln offenbare in Christo wurden in der ganzen Garde etc. und die Mehrzahl der Brüder in weit höherem Grade es wagen, furchtlos das Wort zu reden". [1]) Der Ausdruck in v. 13 ist dabei sehr konzis. Man hat kein Recht ein *ὄντας* zu ergänzen, aber auch nicht gegen den ntl. Gebrauch *φανερός* mit „leuchtend" (in Christo leuchtend; Beza: celebria in Chr.) zu übersetzen oder gar das *ἐν Χῷ* zu *δεσμούς* zu beziehen. Endlich wird man aber auch nicht

[1]) Man übersieht zumeist jenen Wechsel des Tempus (erst Perf., dann Aor.) und kommt dann zu Erklärungen wie die Meyers im Anschluß an Ellendt: *ὥστε* führe die tatsächliche Folge jener *προκοπή* und somit deren nähere Beschaffenheitsangabe ein („rem qualis sit, addita rei consequentis significatione definit."). Es ist aber überhaupt nicht richtig, daß v. 13 u. 14 als tatsächliche Folge der *προκοπή τ. εὐαγγελίου* gedacht werden könnten. Das *ὥστε* steht vielmehr ähnlich wie nach den Ausdrücken *γίνεται, συμφέρει κτλ.* vgl. Kühner-Gerth § 473, 4, Anm. 11; besonders das aus Isocr. 6, 40 entnommene, den gleichen Tempuswechsel zeigende Beispiel: *πολλάκις γέγονεν ὥστε καὶ τοὺς μείζω δύναμιν ἔχοντας ὑπὸ τῶν ἀνθενεστέρων κρατηθῆναι κτλ.* Dasselbe meint wohl Hfm., indem er das *ὥστε* mit seinem Infinitivsatz dem *εἰς προκοπὴν τοῦ εὐαγγελίου* nebengeordnet denkt, gleich als ob es von einem *εἰς τοῦτο* abhinge! Eine gewisse Nachlässigkeit in der Formulierung liegt wohl auf alle Fälle vor.

mit Hpt gegen die Wortstellung das ἐν Χῷ zu φανεροὺς γενέσθαι ziehen dürfen, so daß man umschreibt: „meine Fesseln sind in Christo allgemein bekannt geworden", was nebenbei einen durchaus nichtssagenden Gedanken im Kontext ergäbe und das ἐν Χῷ hier wirklich zur reinen Phrase stempeln würde. Mit Recht erinnert Weiß an das δέσμιος ἐν κυρ. in Eph 4, 1 zur Erklärung des Ausdruckes, und legt Mey den Ton auf φανερούς. Die Bande des Ap haben aufgehört nur dem und jenem als δέσμοι ἐν Χῷ bekannt zu sein; sie wurden, wie oben übersetzt ward, „offenbare in Christo", d. h. offensichtlich in die Sphäre Christi gehörige, in Christo ihren Grund habende. Gleich die ersten Verhöre haben es herausgestellt, daß Pl nicht um eines Staatsverbrechens willen in Haft sei, sondern wegen seiner Zugehörigkeit zu Christo, bzw. als Verkündiger des Evangeliums; und zwar hat sich dies alsbald im ganzen Gardekorps herumgesprochen, das natürlich schon längst ein lebhaftes Interesse für den seit zwei Jahren der Bewachung von Gliedern dieser Truppe anvertrauten seltsamen Gefangenen hatte, und über das Gardekorps hinaus nicht minder bei den übrigen insgesamt, d. h. nicht in der ganzen Stadt, sondern bei allen Leuten sonst, die amtlich oder außeramtlich mit dem Ap in Berührung kamen, wobei selbstverständlich an außerhalb der Gemeinde stehende (vgl. v. 14) zu denken ist.[1])

In anderer Weise konzis ist aber auch der Ausdruck v. 14, daß die Mehrzahl der Brüder ἐν κυρίῳ πεποιθότες τοῖς δεσμοῖς μου in reichlicherem Maße es wagen, furchtlos aufzutreten. Man hat erklärt, daß die Bande des Ap ihnen Gewähr geworden seien für die Herrlichkeit des Worts, für das er leide, oder daß die Unerschrockenheit, mit der er sie trage, ihnen Mut gemacht. Aber beide Male wird — abgesehen davon, daß dies bei richtiger Auffassung von v. 12 nicht zur Situation und zum Kontext paßt — dabei willkürlich das entscheidende Moment eingelegt. Besser schon Ambrstr., man habe, indem man Pli Fesseln als um Christi willen getragen erkannte, seine dignitas nur um so mehr ersehen, d. h. wie er vor Gott wert geachtet sei, und daraufhin Mut geschöpft; oder Calv.: man habe gelernt, in Pli Haft Gottes Hand zu erkennen. Doch wird auch damit der Ausdruck nicht erklärt und dem Kontext nicht genügt. Man wird sich klar machen müssen, welcher Art die Stimmung der Brüder gewesen sein muß, bevor die Wandelung eintrat. Daß sie Pli Fesseln mit Mißtrauen gegenüber gestanden haben sollten, weil sie den Verdacht hatten, daß

---

[1]) Vgl. Einl. S. 6. Man mag etwa umschreiben: „wo man nur hinhört" oder „ganz allgemein". — Mehr als originell ist die allegorisierende Erklärung des Ambrstr., wonach das ἐν ὅλῳ τῷ πραιτωρίῳ καὶ τ. λοιποῖς πᾶσιν sagen soll: in omni Judaismo et per universas ecclesias gentium.

dieselben doch vielleicht nicht ganz ohne Schuld vom Ap getragen würden, ist durchaus unwahrscheinlich. Auch die Art, wie der Ap im Eph, Kl und Phlm seiner Gefangenschaft gedenkt und den Titel als *δέσμιος Χοῦ* oder *ἐν κυρίῳ* sich als einen Ehrentitel beilegt, läßt den Gedanken nicht aufkommen, daß er mit solchem Mißtrauen zu kämpfen gehabt hätte. Wohl aber mochten sie mehr oder weniger sorgen, daß es den Gegnern schließlich doch gelingen werde, die Unschuld des Ap dauernd zu verdunkeln und ihn als Staatsverbrecher, Störer der öffentlichen Ruhe u. dgl. (vgl. AG 24, 5; 25, 8) der Verurteilung zuzuführen. Sie mißtrauten damit nicht ihm, sondern gewissermaßen Gott, oder, wie es gewendet wird, sie sahen mit Mißtrauen auf seine Situation als Gefangener, als Angeklagter, trauten derselben einen übeln Ausgang zu. Und dieses Mißtrauen wird, wenn auch nicht lähmend, so doch retardierend auf ihre eigene Freudigkeit, für das Ev einzutreten, gewirkt haben. Konnte doch im Falle seiner Verurteilung auch ihnen selbst als seinen Genossen Ähnliches drohen. Indem sie nun aber sahen, wie die Sache vielmehr die in v. 13 beschriebene Wendung nahm, daß nämlich allgemein die Einsicht sich Bahn brach, wie nicht ein Staatsverbrechen, sondern lediglich Haß gegen das Ev, das vor dem Gesetz als jüdische Sekte noch immer an dem Recht der religio licita teilnahm, Plum vor die Richter gebracht habe, in dem ergab sich, daß sie jene Sorge fahren ließen und „seinen Fesseln v e r t r a u e n“ lernten, d. h. es ihnen zutrauen lernten, es werde damit ein gutes Ende nehmen. Hierzu paßt nun auch vorzüglich das *ἐν κυρίῳ*, das zu *ἀδελφοῖς* gezogen recht überflüssig wäre, dagegen zu *πεποιθότας* genommen das Vertrauen als ein eben doch nicht auf rein menschlichen Erwägungen beruhendes charakterisiert, sondern als in dem Herrn gründend, der dem guten Anfang (v. 13) auch guten Fortgang geben und, was als um Christi willen getragen kund ist, auch in Christo zum Siege bringen wird.[1]) In solchem Vertrauen aber wagen sie es in reichlicherem Maße als zuvor, furchtlos das Wort laut werden zu lassen. Es hat auch vorher nicht daran gefehlt. Aber da waren es mehr wohl nur einzelne Ansätze furchtlosen Auftretens, während jetzt ein stetigerer Eifer und Betrieb des Worts sich einstellte.[2])

---

[1]) Das *πεποιθότας* steht also hier nicht im Gegensatz zu „nicht vertrauen“, sondern zu „mißtrauen“. Zu dem *πεποιθέναι ἐν κυρίῳ* vgl. 2, 24; Gl 5, 10; 2 Th 3, 4.

[2]) Die „krit. Ausgaben“ geben allerdings auf Grund sehr starker Bezeugung *τ. λόγον τοῦ θεοῦ*. Doch steht nicht nur eine große Reihe späterer Hss für daß bloße *τ. λόγον* ein und findet sich das gleiche auch bei Chrys. neben der LA mit dem Genit., sondern es ist auch zu beachten, daß D und E, sowie d und e *τ. θεοῦ* erst n a c h *λαλεῖν* haben, etliche es vor *λόγον* stellen, F-G und g statt *τ. θεοῦ* vielmehr *τ. κυρίου* lesen. Lassen sich diese Varianten nun auch erklären, wenn *τ. θεοῦ* ursprünglich war, so ist

Wenn es nun v. 15 weitergeht: *τινὲς μὲν καὶ διὰ φθόνον καὶ ἔριν, τινὲς δὲ καὶ δι' εὐδοκίαν τὸν Χὸν κηρύσσουσιν,* so ist zunächst zu fragen, in welchem Sinne das *μέν* gemeint sei? Man faßt es in der Regel als einschränkend. Hiergegen hat Hfm. geltend gemacht, daß doch im vorigen Satze keine Gesinnung und kein Beweggrund, aus dem die Mehrzahl Christum verkündigt, namhaft gemacht sei, sondern nur das, was den Brüdern den Mut vermehrte, Christum zu verkündigen. Auch müsse bei der einschränkenden Fassung der einschränkende Satz vollständig sein und könne nicht erst hinter dem gegensätzlichen *τινὲς δὲ καὶ δι' εὐδοκίαν* seine Vervollständigung finden. Man soll darum in v. 15 lediglich eine Auseinanderlegung finden: „Bei manchen wirkt auch Neid und Streit mit, bei manchen dagegen Zugeneigtheit". Aber diese Gründe dürften kaum durchschlagen. Denn nicht nur daß auch bei Hfm.s Struktur es natürlicher wäre, daß schon das erste Glied die Vervollständigung durch die Prädikatsaussage brächte, und daß andrerseits der asyndetische Anschluß des Verses — denn das *μέν* soll ja auf das *δέ* v o r a u s weisen — recht hart wäre, so übersieht Hfm. auch das *ἐν κυρίῳ* bei *πεποιθότας*, wodurch jener Ermutigungsgrund wirklich den Charakter eines Motivs der Verkündigung annimmt, zu dem das *διὰ φθόνον κτλ.* einen Gegensatz bildet. Man wird also bei der gewöhnlichen, einschränkenden Fassung bleiben müssen. Auch dabei aber schließt das *ἐν κυρίῳ* aus, daß man die erstgenannten *τινές* unter die *πλείονες* befaßt sein läßt. Das „im Herrn vertrauend meinen Banden" reimt sich nicht mit *διὰ φθόνον καὶ ἔριν,* gleichviel ob man das *καί* eng zu *διὰ φθόνον* zieht (zugleich um Neids willen) oder zu *τινές*, bzw. zur ganzen Aussage (etliche zwar gibt es auch, die etc.). [1]) Es müssen andere n e b e n den *πλείονες* sein. Dabei dürfte es näher liegen, das *καί* in der an zweiter Stelle erwähnten Beziehung zu nehmen („Etliche freilich

---

jedenfalls die Sicherheit dieser LA dadurch erschüttert und es steigt die Wahrscheinlichkeit, daß der Genit. ein erklärender Zusatz sei. Die Phrase selbst ist durch AG 11, 19; 16, 6; 2 Tm 4, 2 belegt. Wenn an der letzten Stelle *κηρύσσειν* als Verbum statt *λαλεῖν* gebraucht ist, so ist der Unterschied etwa der gleiche wie zwischen „das Wort verkündigen" und „das Wort ausbreiten". Bei jenem denkt man mehr an eigentliches Predigen, bei diesem liegt es nahe, auch das missionierende Wirken im täglichen Verkehr mit hineinzuziehen. Doch zeigen die Stellen aus AG, daß man den Unterschied nicht zu sehr pressen darf, wie denn auch tatsächlich eine scharfe Grenzlinie sich hier gar nicht ziehen läßt.

[1]) Das gleiche gilt übrigens auch wenn man das *ἐν κυρίῳ* mit *ἀδελφῶν* zusammennimmt. Denn wenn sich auch zeigen wird, daß es sich nicht um Judaisten handelt, so ist es doch ganz unnatürlich, den Ap die *διὰ φθόνον κηρύσσοντες* a u s d r ü c k l i c h unter den Begriff von *ἀδελφοὶ ἐν κυρίῳ* nehmen zu lassen. Und in jedem Falle würde das *πεποιθότας τ. δεσμοῖς μου* einen anders abgestimmten Sinn bekommen.

gibt's auch, die etc.") und jedenfalls wird auch das zweite Glied konsequenterweise noch mit unter das μέν zu stellen sein. Dies fordert schon der Umstand, daß das erste Glied sonst wieder in unerträglicher Weise unvollständig erschiene. Das δέ ist also nicht gegensätzlich, sondern gegenüberstellend: „Etliche andrerseits"; während das zweite καί natürlich ebenso wie das erste zu fassen ist: „Etliche freilich auch lassen wegen φθόνος und ἔρις, Etliche auch andrerseits wegen εὐδοκία die Verkündigung Christi laut werden". — Beide Gruppen treten also neben die πλείονες.

Man hätte dieses Satzverhältnis auch kaum so allgemein verkannt, wenn man nicht durch die folgenden Verse (v. 16 und 17) sich hätte irre machen lassen. Daß dieselben freilich eine Schwierigkeit bergen, zeigt schon der Umstand, daß sie mehrfach von den Abschreibern in der Ordnung vertauscht worden sind. Nach Lage der Bezeugung und bei der Durchsichtigkeit des Vertauschungsgrundes kann davon keine Rede sein. Man muß die rezipierte Ordnung anerkennen, aber die Frage ist eben, wie der Text zu verstehen sei? — Man ist zunächst verschiedener Meinung darüber, ob das οἱ μέν — οἱ δέ demonstrativisch oder als Artikel gedacht sei. Doch, wie man auch entscheidet, so bleibt bei der allgemein üblichen Fassung, wonach die eine Gruppe (τινὲς μὲν κτλ.) tadelns-, die andere (τινὲς δέ κτλ.) lobenswert erscheint, eine höchst störende Härte. Man sollte erwarten: „Die einen aus Liebe (oder: die aus Liebe), wissend etc., die anderen aus ἐριθεία (oder: die aus ἐριθεία), meinend etc." Dagegen abundiert das in v. 17 zwischenhineingeschobene τὸν Χὸν κηρύσσουσιν und insbesondere das οὐχ ἁγνῶς in der schlimmsten Weise. Alle Versuche, darum herum zu kommen, scheitern offensichtlich, sobald man die Worte einfach übersetzt. Stilistisch ist nur eins möglich, daß man nämlich nicht nur, ebenso wie v. 15, das Verbum, sondern auch die eng damit verbundene Näherbestimmung οὐχ ἁγνῶς zu beiden Subjekten zieht. Es müßten schon sehr starke sachliche Gegengründe vorliegen, wenn man davon absehen dürfte, um damit zugleich den Ap einer sehr saloppen Ausdrucksweise zu beschuldigen. Aber solche Gründe liegen nicht vor. Was verneint wird, ist ein ἁγνῶς καταγγέλλειν τὸν Χόν. Daß dies denen, die ἐξ ἐριθείας handeln, abgesprochen wird, ist ja selbstverständlich. Aber näher zugesehen wird der Ap auch von denen, die ἐξ ἀγάπης handeln, d. h. aus Liebe zu ihm statt aus reinem Eifer für das Ev. das gleiche haben aussagen wollen. ἁγνός ist „geweiht, unbefleckt, keusch, rein etc.". Es steht nicht notwendig im Gegensatz zu einem sittlich verwerflichen Verhalten, sondern es kann auch wohl das Ungetrübtsein von etwas Fremdartigem,

nicht her Gehörigem ausdrücken. Und dies wird eben hier gelten.[1]) Von beiden Teilen wird im Unterschied von den *πλείονες* gesagt, daß sie nicht aus ungemischten Gründen Christum verkündigen. „Etliche freilich auch lassen um Neides und Rivalität[2]) willen, Etliche andrerseits auch um Zuneigung willen[3]) die Predigt von Christo laut werden. Bei den einen trübt Liebe, bei den anderen trübt Selbstsucht die Lauterkeit ihres Tuns!“[4]) — v. 18 wird den Schluß machen: Was tut's, wenn nur, sei es wie bei diesen (v. 15—17) *προφάσει*, sei es wie bei der Mehrzahl (v. 14) *ἀληθείᾳ* Christus verkündigt wird.[5]) — Freilich wird man als Gegeninstanz gegen jene Fassung von v. 16 und 17 alsbald die Nachstellung des Partizipialsatzes in v. 17 geltend machen. Doch hat dieselbe nichts Auffälliges, wenigstens, wenn man — wie sich auch sonst empfiehlt — die von uns befolgte demonstrativische Fassung des *οἱ μέν — οἱ δέ* akzeptiert. Es treten nämlich dann die beiden Partizipialsätze hier zu *ἐξ ἀγάπης*, dort zu *ἐξ ἐριθείας*, aber offenbar

---

[1]) *ἁγνός*, ursprünglich: „geweiht“, besagt zunächst levitische Reinheit, dann die sittliche Lauterkeit, spez. die Keuschheit, das Unberührtsein vom Manne (vgl. Dem.adv. Neaer. 1371: *εἰμὶ καθαρὰ καὶ ἁγνὴ ἀπό τε τῶν ἄλλων τῶν οὐ καθαρευόντων καὶ ἀπ' ἀνδρὸς συνουσίας*). Passow gibt auch die Bedeutung „parteilos“ an. Jedenfalls ist das Wort geeignet im oben angenommenen Sinne gebraucht zu werden (vgl. auch 2 Kr 11, 2 u. 3). Es handelt sich in beiden Fällen um ein *πῦρ ἀλλότριον* (vgl. Levit. 10, 1).

[2]) Mit unnötigem Eifer bestritt Mey diese ganz geläufige Bedeutung. In Wahrheit würde die Bedeutung „Streit“ in der Floskel *διὰ φθόνον καὶ ἔριν* gar nicht passen, insofern Neid das vorhandene Motiv, Streit das erstrebte Ziel (um Streit zu erwecken) wäre. Das Mittelglied zwischen Streit und Rivalität ist die Bedeutung „Wetteifer“.

[3]) *Εὐδοκία*, d. i. Geneigtheit, entspricht bald dem absoluten bzw. transitiven *εὐδοκεῖν*: (etwas) billigen, für gut erachten, beschließen, bald dem intransitiven *εὐδοκεῖν τινι*: jemandem wohl wollen. Daß hier nur das letztere und nicht etwa im Gegensatz zu dem Verhalten der anderen das erstere (quod ipsi id probarent, Grot.) in Betracht kommt, zeigt v. 17.

[4]) *Ἐριθεία* hängt in keiner Weise mit *ἔρις* zusammen und hat darum nichts mit „Parteisucht, Ränkesucht“ zu tun. Es kommt von *ἐριθεύειν* und bezeichnet die gewinnsüchtige auf eigenen Vorteil bedachte Gesinnung. — Was die *ἀγάπη* anlangt, mag man sagen, daß es zunächst allgemein Bruderliebe ist. Aber natürlich hat sie hier die besondere Beziehung auf Pl. — Ob man *Χόν* oder *τὸν Χόν* liest, trägt für den Sinn nichts aus.

[5]) Natürlich ist die Meinung nicht, daß bei den Betreffenden lediglich Neid oder lediglich Zuneigung zum Apostel mit Ausschluß des Glaubens die Predigt von Christo veranlasse, wie das für den ersteren Fall wenigstens z. T. die Alten annahmen, indem sie womöglich ungläubige Juden als Subjekt dachten (vgl. Chrysost.: *οἱ ἄπιστοι*); aber das eigentlich bestimmende dafür, daß sie mit der Predigt heraustraten, war nach Pl bei einigen der Wunsch ihrem Neide etc. Genüge zu tun (*διὰ φθόνον*: wegen vorhandenen Neides), bei anderen ihrer Zuneigung; so daß die Gesinnung, aus der heraus sie handeln (*ἐκ*) hier Liebe, dort Selbstsucht war, obwohl die äußere Form des Handelns im Prinzip wenigstens die gleiche, nämlich beidemal ein *καταγγέλλειν τ. Χόν* war.

mit einer leichten Nüance in der Art der Beziehung. Der erstere ist unentbehrlich, weil ἐξ ἀγάπης, nicht weniger allgemein als δι' εὐδοκίαν, noch der Erklärung bedarf: die einen aus Liebe, „weil sie wissen"; der zweite ist an sich nicht notwendig, weil das ἐξ ἐριθείας für sich bestimmt genug ist; ja er dient überhaupt eigentlich nicht zur Erklärung — tatsächlich ist ja das „den Banden des Ap Trübsal erwecken" gar nicht unmittelbar ein Ausfluß der Selbstsucht, — sondern fügt ein neues Moment bei; ein Umstand, der die Nachstellung durchaus natürlich erscheinen läßt: „Die einen lassen aus Liebe, weil wissend etc., die anderen aus Selbstsucht die Predigt von Christo nicht in lauterer Weise ergehen, indem sie dabei meinen etc.".

Die Frage ist nur noch, wie das ὅτι — κεῖμαι (v. 16) und das θλίψιν ἐγείρειν τ. δεσμοῖς μου (v. 17) des näheren zu erklären sei.

Was das erstere anlangt, so scheint der Zusammenhang der Auffassung Luthers günstig, wonach an das Darniederliegen bzw. Gefangenliegen im Interesse der Verteidigung des Ev zu denken wäre, insofern dadurch die mitleidsvolle Teilnahme herausgefordert ward. Doch entscheidet der Sprachgebrauch dagegen und für die schon von den griechischen Auslegern, wie auch den Lateinern und Syrern angenommene Fassung = positum esse, destinatum esse (vgl. im NT: 1 Th 3, 3; Lc 2, 34). Daß auch darin ein Motiv für die ἀγάπη, scil. zum Ap. liegen könne, ist nicht zu leugnen, wie andrerseits der Unterschied dieser ἐξ ἀγάπης Handelnden von den πλείονες, die im Herrn Vertrauen gefaßt haben zu des Ap Banden, deutlich ist. Für diese ist durch die Wendung in des Ap Lage und Aussichten ein Hemmnis behoben, das Ev als solches zu vertreten. Jenen dagegen gibt der Wunsch, dem Ap etwas Liebes zu erweisen den eigentlichen Antrieb zu ihrem Tun, einen Antrieb, den der Ap zwar nicht mißbilligt, aber doch eben als im Gebiet menschlicher εὐδοκία gelegen, nicht als den idealen ansieht.[1]) Was sodann das θλίψιν ἐγείρειν τοῖς δεσμοῖς μου anlangt, — denn so und nicht ἐπιφέρειν ist zu lesen, — so ist es sicher verkehrt, mit einer Reihe alter Ausleger daran zu denken, daß die Betreffenden durch Mehrung des Erfolgs der Evangelienpredigt eine Mehrung des Zorns der römischen Obrigkeit über den Ap erstrebt hätten, weil man diesem die Schuld daran beimessen

[1]) Man beachte den fein abgestimmten Wechsel im Ausdruck. Da, wo die Betreffenden zuerst charakterisiert werden im Gegensatz zu den πλείονες, heißt es: δι' εὐδοκίαν; da, wo Pl das οὐχ ἁγνῶς auch auf sie ausdrücklich anwendet, schreibt er ἐξ ἀγάπης, indem er dadurch doch das relative Recht dieses Motivs anerkennt. Bei den einen ist's Liebe, bei den anderen Selbstsucht. Aber jenes wie dieses ist doch nicht das lautere Motiv rein sachlichen Eintretens für das Evangelium.

und ihn um so sicherer verurteilen würde. Ebensowenig ist an Steigerung des jüdischen Hasses zu denken (Wiesgr.). Die Trübsal, die sie dem Ap anzutun beflissen waren, war vielmehr — wie man neuerlich allgemein anerkennt — nach der eigenen eigensüchtigen Gesinnung der Betreffenden bemessen, indem sie nämlich glaubten, auch Pl werde neidisch und eifersüchtig (vgl. *διὰ φθόνον καὶ ἔριν*) auf die Erfolge anderer sein und indem sie darum versuchten ihm den Rang abzulaufen. Richtig dagegen haben die Alten im Unterschied von manchen Neueren gesehen, daß Voraussetzung für die Ausführung die ist, daß es sich nicht um häretische, speziell also auch nicht um judaistische Irrlehrer handelt, sondern daß der Ap lediglich das Motiv ihres *κηρύσσειν* beanstandet (*ἐκείνων κατηγόρησεν οὐχ ὡς φαῦλα διδασκόντων ἀλλ' ὡς καλὰ μὲν, οὐ καλῶς δέ*; Thdrt. zu v. 18).[1])

Und dazu stimmt nun auch das Folgende (v. 18): *τί γὰρ πλὴν παντὶ τρόπῳ Χὸς καταγγέλλεται*; Das *γάρ* steht natürlich nicht begründend, sondern suppletiv-syllogistisch (vgl. Hartung, Partikell. II, S. 479).[2]) Die Frage ist aber nicht mit *τί γάρ* abgeschlossen, wozu der Anschluß mit *πλήν* oder selbst nach anderer LA *πλὴν ὅτι* nicht passen würde,[3]) sondern sie setzt sich fort: „Was tut's denn neben dem Umstand, daß auf alle Weise — sei es *προφάσει*, sei es *ἀληθείᾳ* — Christus verkündigt wird?“[4])

---

[1]) Der Gedanke an judaistische Irrlehren taucht nach Weiß zuerst bei Aegid. Hunnius auf, ist aber in neuerer Zeit sehr verbreitet und hat natürlich angesichts der Stellungnahme in v. 18, der die paulinische Autorschaft beanstandenden Kritik als willkommenstes Argument gedient. In der Tat würde dies Argument schlagend sein, aber freilich zugleich auch die Einheitlichkeit des Briefes aufheben (vgl. 3, 2 ff.). Vermittlungen wie die, daß es sich um einen geringeren Grad antipaulinischer Lehre handle als c. 3 (Mey., vorsichtiger Lechler, Apost. und nachapost. Zeitalter[3], S. 157) tragen den Charakter der Verlegenheitsauskunft an der Stirn. Für uns kommt nach dem oben Ausgeführten weder das eine noch das andere in Betracht.

[2]) Begründend könnte es nur wie bei Weiß gefaßt werden mit Bezug auf *οἰόμενοι*: denn wie verhält sich die Sache?! Schon die verkehrte Betonung dieses Partiz., außerdem der harte Anschluß des Folgenden entscheiden dagegen.

[3]) Über die LA *πλήν* oder *πλὴν ὅτι* kann man zweifeln. Jenes findet sich bei D, E, K, L, scheint den meisten Übersetzungen zugrunde zu liegen und wird von einer Reihe von Vätern vertreten; dieses steht bei ℵ A F-G P und ebenfalls bei einer Reihe der Patres, dazu in mehr als zehn Minuskeln, in g, in der sahid. und basm. Übersetzung. Daneben hat B und gelegentlich Athan. bloß *ὅτι*. Die Sache liegt wahrscheinlich so, daß *πλήν* das Ursprüngliche ist u. *ὅτι* einen verdeutlichenden Zusatz darstellt, der aber in B das *πλήν* gewissermaßen zugunsten eines scheinbar noch einfacheren Sinnes verdrängte („Was tuts? weil doch in jeder Weise Christus verkündigt wird“).

[4]) Daß hierfür das *ὅτι* unentbehrlich sei, wird man nicht sagen können. Aber es ist allerdings die richtige, gewissermaßen ein im anderen Falle zu denkendes Kolon ersetzende Verdeutlichung: „Was tut's außer: in jeder Weise wird Chr. verkündigt.“

Dabei weist nun *προφάσει* auf v. 15 und 16 f., *ἀληθείᾳ* auf v. 14 zurück. Natürlich ist bei *προφάσει* nicht daran zu denken, daß die Betreffenden die Predigt ausdrücklich zum Vorwand nehmen für ihre andere Absicht, sondern es drückt, wie Hfm. es gut formuliert, aus: daß sie es mit einer Absicht tun, welche dem, was sie tun, fremd ist.[1]) Entsprechend besagt *ἀληθείᾳ*, hier im Sinne subjektiver Wahrhaftigkeit gedacht, eine Weise der Predigt, die wirklich lauter und wahrhaftig in ihren Motiven ist.

In einfachster Weise schließt sich an: *καὶ ἐν τούτῳ χαίρω*. Das *τοῦτο* kann nichts anderes sein als die Aussage, daß auf alle Weise doch Christus verkündigt wird.[2])

Die Frage ist aber, ob auch das *ἀλλὰ καὶ χαρήσομαι* dazu gehört? Doch zeigt ohne weiteres die folgende Begründung, daß davon nicht die Rede sein kann, sondern daß mit dem *ἀλλὰ καὶ χαρήσομαι* der Übergang zu etwas Neuem folgt.

Was ist nun dieses Neue? Offenbar, daß der Ap jetzt zu seinen persönlichen Zukunftsaussichten bzw. zur Abwehr der darauf sich beziehenden Sorgen der Leser übergeht. Von selbst gewinnt damit das *χαρήσομαι* einen etwas anderen Sinn. Es drückt nicht die „Freude über etwas", sondern das „in Freuden stehen" ganz allgemein aus, wobei der Ton auf dem Tempus liegt: „Aber ich werde mich auch freuen".

Der Grund dafür wird in v. 19 gegeben. Dabei ist zu beachten, daß die Worte *τοῦτο μοι ἀποβήσεται εἰς σωτηρίαν* wörtlich mit Hiob 13, 16 übereinstimmen, was um so weniger als Zufall angesehen werden kann, als Pl sonst nie das Verbum *ἀποβαίνειν* (*εἰς*) anwendet. Bedenkt man dies, so wird man nicht versuchen, dem *τοῦτο* eine direkte Beziehung auf ein im Vorigen ausgesprochenes Moment zu geben, sei es das in Wahrheit bloß vermeintliche *θλίψιν ἐγείρειν*, sei es die Predigt von Christo. Sachlich trifft die Erinnerung an die Gefangenschaft bzw. den Prozeß des Ap. Aber genau genommen dürfte die Vorstellung ganz allgemein

[1]) Genau gefaßt dürfte der Dativ als ein solcher des „begleitenden Umstandes" zu bezeichnen sein, ähnlich wie *κομιδῇ, ἐπιμελείᾳ, σπουδῇ* = indem Sorgfalt oder Mühe dabei ist (vgl. Kühner-Gerth § 425, 6). Daß das *παντὶ τρόπῳ* und *ἀληθείᾳ* sich nicht genau so umschreiben lassen, ändert daran nichts; auch Kühner faßt spez. den ersteren Dativ gleichwohl in derselben Weise (a. a. O.). Das eigentliche „vorwandweise" würde nach dem Sprachgebrauch den Akkus. erwarten lassen (vgl. Kühner-Gerth § 410. Anm. 20 und die Beispiele bei Wetstein zu unserer Stelle, die nahezu sämtlich, soweit nicht *χρώμενοι* dabei steht, den Akkus. haben, auch gegenüber dem dativischen *ἀληθείᾳ*).

[2]) Daß diese Freude des Ap keiner weiteren Rechtfertigung gegenüber Stellen wie Gl 1, 8 bedarf, ergibt sich aus der vorgetragenen Erklärung der voranstehenden Verse (vgl. S. 71, Anm. 1). Chrys. rühmt den Ap als einen echten Philosophen, der ohne Rücksicht auf das ihm persönlich unsympathische die Tatsachen nimmt, wie sie wirklich sind.

sein: daß „es mit mir zu Heile hinausgehen wird“.[1]) Unter σωτηρία ist dabei nicht die ewige Seligkeit zu verstehen (so wieder Hpt.), was konsequenterweise auch das χαρήσομαι ins Jenseits verlegen würde, außerdem aber nicht mit der Tatsache zusammenstimmt, daß die Worte, wie bemerkt, aus Hiob entnommen sind, wo davon keine Rede ist. Zu eng ist aber auch die Beziehung speziell auf Freisprechung in dem schwebenden Prozeß, auf die schon Chrys. (p. 212 A) hindeutet. Scheint man dafür v. 25: τοῦτο πεποιθὼς οἶδα ὅτι μενῶ geltend machen zu können, so steht dem — abgesehen von dem dort zur Auslegung zu Bemerkenden — das näherstehende εἴτε διὰ ζωῆς εἴτε διὰ θανάτου entscheidend entgegen, und hat man sich darauf berufen, daß auch an der Grundstelle die Vorstellung von einer Gerichtsverhandlung vorherrsche (vgl. bes. v. 18), so wird man beachten müssen, daß ebendort (v. 15) auch die Möglichkeit des Getötetwerdens in Betracht genommen wird. Es bleibt die allgemeinste Fassung, wonach überhaupt gesagt sein soll, es werde — so oder so, durch Leben oder Tod, durch Freisprechung oder vielleicht auch Verbannung (vgl. beispielsweise Apk 1, 9) oder was es auch sei — ein Ende mit der gegenwärtigen Lage des Ap nehmen, das ihm zum Heil gereicht.[2]) Und zwar wird dies eintreten durch Vermittlung der Fürbitte der Philipper, die eben nicht bloß speziell für die Befreiung des Ap, sondern im allgemeinen für sein Wohl betend gedacht werden, — eine freundliche Wendung, mit der freilich dies Gebet nicht als die einzige Mittelursache bezeichnet wird. Vielmehr tritt gleich noch hinzu: „und durch ἐπιχορηγία des πνεῦμα Ἰοῦ Χοῦ“. Natürlich gehört das ὑμῶν vor δεήσει nicht hierzu und ebenso ist es unveranlaßt, den Artikel auf beide Nomina zu beziehen. Der Genit. τοῦ πνεύματος aber ist, wie schon der Artikel zeigt, Genit. subj. Wohl könnte gesagt werden, daß der Ap eine Begabung mit dem Geiste Jesu Christi erwarte (vgl. zu Eph 1, 17), nicht aber daß er überhaupt erst den Geist Jesu Christi empfangen solle, man müßte denn darunter, ganz abweichend von seinem sonstigen Gebrauch, etwa den Geist der Standhaftigkeit verstehen, der den auf

---

[1]) Auch wir pflegen in ähnlicher Weise Bibelworte oder Liederverse in die Rede einzuflechten. Das ὅτι vertritt gewissermaßen unser Kolon. Weiß ich doch: „dennoch wirst du oben liegen“! Wie gesagt trifft die Beziehung auf des Ap Gefangenschaft sachlich das Richtige; besser noch wird man sagen: seine ganze dermalige Lage, oder wie Hfm. es ausdrückt „das, um dessen Ausgang es sich jetzt für ihn handelt“; vgl. v. 12: τὰ κατ' ἐμέ.

[2]) Wenn oben an Apk 1, 9 erinnert wird, so ist die Meinung nicht, daß Pl ausdrücklich eine derartige Maßregel unter die Möglichkeiten seines Geschicks aufgenommen habe, sondern nur, daß er eben keine denkbare Möglichkeit wird haben ausschließen wollen.

Erden wandelnden Herrn beseelte.[1]) Es ist Genit. subj. in dem Sinne, daß das *πνεῦμα* entsprechend der Verheißung des Herrn (vgl. Mt 10, 19 f.; Lc 12, 12 u. ö.) als den Ap mit Kraft und Wort ausrüstend gedacht ist, so daß er unbefleckten Gewissens sei es in den Tod, sei es zur Freiheit gehen wird; zur Sache vgl. auch Eph 6, 19 f., nur daß dort nicht wie hier an die Verantwortung, sondern an die Verkündigung des Ev gedacht wird.[2]) Vortrefflich paßt übrigens der Ausdruck *ἐπιχορηγία*, indem er nicht bloß das Moment des Darreichens, sondern nach Etymon und ursprünglichem Gebrauch die Ausrüstung mit dem Nötigen, die „Ausstattung" seitens des Geistes Jesu Christi ausdrückt.[3])

Der gute Ausgang aber, den Pl voraussieht, entspricht (v. 20) der *ἀποκαραδοκία*, d. i. der gespannten Erwartung und Hoffnung des Ap, daß er in nichts werde zuschanden werden, sondern daß *ἐν πάσῃ παρρησίᾳ* wie immer so auch jetzt Christus verherrlicht werden wird an seinem Leibe, sei es durch Leben, sei es durch Tod.[4]) Daß mit *παρρησία* hier weder subjektiver Freimut noch

---

[1]) So Holsten I, S. 435 f., indem er erklärt, es sei dieses *πνεῦμα Ἰοῦ Χοῦ* hier ein ganz anderes als sonst bei Pl *πνεῦμα Χοῦ*. Doch faßt auch er den Genit. als Genit subj.

[2]) Eben mit der Erinnerung an die dem Ap gewiß nicht fremden Verheißungsworte Jesu mag es zusammenhängen, daß er nicht bloß schreibt *τὸ πνεῦμα Χοῦ*, auch nicht *τὸ πνεῦμα θεοῦ, τὸ πν. ἅγιον*, sondern *τὸ πνεῦμα Ἰοῦ Χοῦ* (bei DEF-G Vict. u. a. *Χοῦ Ἰοῦ*). Sachlich ist natürlich kein Unterschied (vgl. den Wechsel des Ausdrucks in Rm c. 8), aber die Vorstellung ist hier die, daß das *πνεῦμα* durch J. Chr. verheißen und vermittelt gedacht ist (vgl. auch Jo 14, 16; Tt 3, 6). Also auch nicht eigentlich „der von J. Chr. ausgehende Geist" oder „der Geist, den er hat".

[3]) Wenn im obigen vorausgesetzt ist, daß *ἐπιχορηγία* wie Eph 4, 16 aktivisch gedacht ist, während es in der patristischen Literatur passivisch sich findet (das Dargereichte, der Aufwand), so läßt sich dafür allerdings kein Beleg aus der sonstigen biblischen oder aus der Profanliteratur beibringen, da das Wort vor Pl nicht nachweisbar ist und auch bei ihm als ntl Hapaxlegomenon nur an diesen zwei Stellen auftritt. Doch gibt nicht nur die Wortbildung den aktivischen Gebrauch an die Hand, sondern er wird auch ausdrücklich von den griechischen Auslegern bestätigt (vgl. Chrys. und Mpsv.).

[4]) Auch *ἀποκαραδοκία* (mit vorgerecktem Kopf erwarten; vgl. Rm 8, 19) ist vor Pl nicht nachweisbar (gelegentlich *ἀποκαραδοκεῖν*; vgl. Cremer s. v.). Hfm. hält es für unglaublich, daß der *ὅτι*-Satz davon abhänge. Dies wäre jedoch nur dann anstößig, wenn man lediglich den negativen Satz zu berücksichtigen und ihn in dem Sinne zu fassen hätte, daß er besagte: „ich werde niemals zu Schanden werden, sondern stets obsiegen". Dagegen zeigt der positive Satz mit seinem *καὶ νῦν*, daß das *ἐν οὐδενί* heißt: in Aeiner Beziehung, bzw. daß der Ap wirklich den (gespannt erwarteten) kusgang seiner Sache im Sinne hat. Damit erledigt sich der unnatürliche Vorschlag Hfm.s, das *ὅτι* parallel dem des 19. Verses zu nehmen. Aber auch der Vorschlag, das *ὅτι* als den Realgrund des *οἶδα* oder des *εἰς σωτηρίαν ἀποβήσεται* zu nehmen, wird überflüssig. Obendrein würde dabei nicht nur das Nächstliegende ignoriert, sondern das *κατὰ τ. ἀποκαραδοκίαν καὶ ἐλπίδα μου* seltsam isoliert.

Freudigkeit, sei es im Reden oder auch nur im Handeln, gemeint sein kann, ergibt sich klärlich, wenn doch der Satz lediglich von einem objektiven Geschehen redet. Denn darum handelt es sich, wenn anders ἐν τῷ σώματί μου etwas anderes ist als δι' ἐμοῦ. Muß schon Kl 2, 15 in einem dem Etymon nahezu entfremdeten Sinne verstanden werden von der rückhaltlosen Öffentlichkeit des göttlichen Handelns (vgl. Bd. X. S. 387), so ist dies hier nicht minder nötig. Der Möglichkeitsgrund zu solcher Verwendung dürfte dabei hier darin liegen, daß hinter dem passivischen μεγαλυνθήσεται gleichfalls (wie Kl 2, 15) als ideales Subjekt des μεγαλύνειν Gott steht, der sich „nicht scheuen" wird, des Ap σῶμα frei öffentlich zur Verherrlichung Christi dienen zu lassen, ein im Zusammenhalt mit dem die Aussage regierenden κατὰ τὴν ἐλπίδα μου überaus feiner Gedanke, in welchem des Ap völlige und freudige Unterordnung unter Gottes Willen und die Ehre Christi sich ausprägt. „An oder in des Ap Leibe" aber geschieht die Verherrlichung Christi, sei es indem sein aus der Gefahr herausgerissener Leib ein lebendiges Zeugnis sein wird für die sieghafte Größe dessen, dem der Ap dient, sei es, indem sein in den Märtyrertod dahingegebener Leib die Herrlichkeit dessen verkünden wird, der seinem Diener die Freudigkeit zur Selbsthingabe bis in den Tod verliehen hat. [1])

Wenn hierauf nun v. 21 mit γάρ anschließend fortfährt: „Mir nämlich ist das Leben Christus und das Sterben Gewinn", so fragt es sich, worauf das γάρ sich beziehe. Die Wiederkehr der Begriffe τὸ ζῆν und τὸ ἀποθανεῖν widerstrebt allen Versuchen, den Satz, sei es als weitere Begründung des ἀλλὰ καὶ χαρήσομαι, sei es als Begründung der Aussage, daß dies ihm zum Heile ausgehen wird, zu verstehen. Aber auch die Meinung Hfms., daß begründet werden solle, inwiefern das v. 19 ausgesagte Wissen den Ap dessen

[1]) Andere, wie Hfm. und Hpt., nehmen die Verherrlichung an des Ap Leibe im Lebensfalle davon, daß des Ap leibliches Dasein weiterhin der Verherrlichung Christi dient, doch spricht der Ausdruck ἐν τῷ σώματί μου entschieden dagegen. Was man dafür scheinbar geltend machen könnte, wäre nicht, daß vorher die „Errettung" des Ap von dem ewigen Heil verstanden sei (Hpt.), was nicht der Fall ist (vgl. oben), aber auch nicht, daß „im folgenden die Erhaltung des Pl nur nach seiten der Ermöglichung der ferneren Wirksamkeit in Betracht gezogen werde" (ders.) — denn dies tritt erst v. 22 und zwar als ein Novum auf — sondern das ὡς πάντοτε (Hfm.). Aber es ist keineswegs gesagt und wird auch durch 2 Kr 4, 10 nicht gefordert, daß dabei an die bisherige Verherrlichung Christi durch die Wirksamkeit Pli zu denken sei, sondern auch bisher schon ist Christus an Pli Leibe verherrlicht worden, insofern sein Diener durch die mannigfaltigste Leibesgefahr hindurchgerettet worden ist, wie dies offenbar auch der Gedanke in 2 Kr 4, 10 ist. Doch greift diese Differenz nicht tief. Dagegen hat sich Hpt. den ganzen Kontext verdorben, indem er entsprechend seiner Deutung von εἰς σωτηρίαν immer wieder das Moment der „Treue" des Ap hereinzieht.

vergewissern solle, daß er ferner Freude haben werde, kommt nicht in Betracht, wenn man nicht wie Hfm. das ὅτι v. 20 parallel dem ὅτι v. 19 nimmt (vgl. oben S. 74 Anm. 4). Andrerseits darf man das γάρ auch nicht speziell auf die positive Satzhälfte von v. 20 beziehen, als ob es hieße: „denn das macht keinen Unterschied", oder: „denn unser Leben ist Christus". Vielmehr weist das stark betonte ἐμοί gerade auf die subjektive Aussage: ὅτι ἐν οὐδενὶ αἰσχυνθήσομαι zurück, und eben dies erforderte wirklich, nachdem sich v. 20b mit dem εἴτε διὰ ζωῆς εἴτε διὰ θανάτου zwischengeschoben hatte, eine Bestätigung. Also das γάρ bezieht sich zwar nicht speziell nur auf die negative Hälfte, wohl aber auf die ganze Aussage v. 20 einschließlich jener negativen Hälfte, indem gesagt werden soll, inwiefern trotz der Schlußworte doch das ὅτι ἐν οὐδενὶ αἰσχυνθήσομαι gilt: „denn auch Sterben bedeutet für mich nicht etwa ein zu Schanden werden". — Doch kommt es darauf an, daß man die Worte genau fasse. Zumeist versteht man sie so, daß Pl sage, ihm nämlich gehe sein dermaliges Leben in Christo auf oder er lebe sein irdisches Leben nur noch in Christo und es sei ihm (darum oder andrerseits) das Sterben gewinnbringend, wobei dann natürlich das eigentlich Argumentierende in der zweiten Satzhälfte liegt. Aber damit wird man abgesehen vom Kontext schon dem Ausdruck selbst nicht gerecht. Es heißt mit betont vorangestelltem ἐμοί: „Denn mir ist das Leben Christus". Dies kann nichts anderes sagen wollen, als daß es mit ihm anders stehe als mit anderen; daß ihm nicht, was man gemeinhin dafür hält, sondern Christus das Leben heiße, während andrerseits auch das Sterben ihm etwas anderes bedeute, als man es sonst erachtet, nämlich nicht Schaden, sondern Gewinn. Daß hierbei tatsächlich im ersten Glied Χός, im zweiten τὸ ἀποθανεῖν als Subjekt zu stehen kommt (vgl. bes. Hfm.), kann an dieser allein wortgemäßen Deutung nicht irre machen. Man vollzieht diese chiastische Beziehung ganz unwillkürlich gegenüber der Verschiedenartigkeit der Begriffe Χός und κέρδος. Wenn τὸ ζῆν dabei in anderem Sinne steht, als ζωή zuvor, nämlich nicht vom leiblichen Leben, so macht das gerade die Aussage erst zutreffend. Denn nun wird in der Tat durch beide Glieder des Verses die gewollte Bestätigung gewonnen, statt nur durch das zweite. Auch der Tod bedeutet für ihn kein zu Schanden werden. Denn für ihn hat eben τὸ ζῆν einen ganz anderen Sinn, sozusagen, als sonst darunter verstanden wird. Es hat mit der Frage nichts zu tun, ob man im Leibesleben erhalten wird oder daraus scheidet. Christus ist ihm τὸ ζῆν und das Sterben ist ihm Gewinn, nämlich weil es ihn, wie hernach gesagt wird, zu Christus hinbringt; vgl. auch Schnederm. u. Whlbg.[1])

[1]) Auch Hpt. hat die obige Erklärung des τὸ ζῆν angenommen (vgl.

Mit der gegebenen Fassung stimmt nun auch, daß alsbald in v. 21 es ausdrücklich heißt: *εἰ δὲ τὸ ζῆν ἐν σαρκί κτλ.* und sie bestätigt sich weiter durch den Inhalt des Verses. Er hoffe, so hatte Pl gesagt, daß er in nichts werde zuschanden werden, sondern daß Christus an seinem Leibe werde verherrlicht werden, es sei durch Leben oder Tod. Bedeute doch für ihn nicht das irdische Dasein, sondern allein Christus das Leben und sei ihm entsprechend das scheinbar ihn zuschanden machende Sterben lediglich Gewinn, indem es ihn mit Christo zusammenführe. Indem der Ap aber dies ausführt, drängt sich von selbst die Frage auf, wie es denn aber nun stehe, wenn er „am Leben bleibe". Lag auch der Gedanke fern, daß dies ihm ein *αἰσχυνθῆναι* bedeute, so mußte doch gezeigt werden, inwiefern es hinter dem ein *κέρδος* darstellenden Sterben nicht wesentlich zurücktrete. Und dies sagt eben v. 22[a] aus: *εἰ δὲ τὸ ζῆν ἐν σαρκί, τοῦτό μοι καρπὸς ἔργου.* Man hat freilich diese Worte nicht als geschlossene Periode, sondern als Vordersatz verstanden, und hat den Nachsatz teils in *καὶ τί αἱρήσομαι οὐ γνωρίζω* gefunden, oder auch in *καὶ τί αἱρήσομαι*; wozu *οὐ γνωρίζω* die Antwort gebe („wenn aber das Leben im Fleische — *τοῦτο μοι καρπός ἔργου*, so weiß ich nicht, was ich wählen soll" oder: „und was soll ich da wählen? ich weiß es nicht"). Aber wenn auch die Wiederaufnahme des Subjekts durch *τοῦτο* möglich (vgl. zu v. 7) und das *καί* am Anfang des Nachsatzes besonders bei der fragenden Fassung zulässig ist,[1]) so wäre

---

ähnlich auch Rheinwald, insbesondere aber schon Chrys.: *καὶ γὰρ ἀποθανὼν φησὶν οὐ τεθνήξομαι τὴν ζωὴν ἔχων ἐν ἐμαυτῷ κτλ.*), aber er wendet sich speziell gegen die Annahme, daß *Χός* im ersten Glied Subjekt sei. Er bedient sich dabei einer irreleitenden, weil inadäquaten Analogie: daß man nämlich auch wenn man sage: „leben heißt für mich arbeiten" den Begriff des Lebens als Subjektbegriff denke. Dies ist natürlich richtig, nur daß der Satz eben anders gebildet ist als an unserer Stelle. Hpt. selbst paraphrasiert: „für ihn ist Chr. das konstitutive Merkmal dessen, was ihm *ζῆν* heißt" oder „der konstitutive Inhalt des Begriffs Leben", d. h. aber er nimmt selbst in der Paraphrase unwillkürlich Christus als Subjekt. Auch die an sich richtige Bemerkung, „Es handelt sich nicht um die Frage, was Christus dem Pl ist, sondern was für ihn „leben" heißt", ändert nichts. Denn in dem Satz: wer oder was ist für mich das Leben? ist das Fragwort Subjekt. Man braucht nur den Gegensatz zu bilden, so wird alles klar: „denn für mich ist das Leben Christus und nicht irgendwelche dem Diesseits angehörigen Dinge", d. h. „denn für mich bedeutet Christus und nichts Anderes das Leben" (Accus.). [nicht etwa: „denn für mich bedeutet das Leben Christum und nichts Anderes"]. Mit Recht bemerkt übrigens Hfm., daß gerade in der Umkehr des Verhältnisses von Subjekt und Prädikat der Schwerpunkt des auszudrückenden Gedankens liege und daß der Ap ein Mißverständnis nicht erwarten konnte, da *Χός* ebensowenig nach einem Prädikat aussah als das artikellose *κέρδος* nach einem Subjekt (vgl. oben). Sachlich kommt übrigens Hpt. auf das gleiche hinaus wie Hfm.

[1]) Vgl. Blaß § 77, 6; dazu Kühner-Gerth § 521, 3; im NT Mk 10, 26; Jo 9, 36; und bes. 2 Kr 2, 2.

beidemal der Vordersatz: „wenn aber das Leben im Fleisch, dies mir *καρπὸς ἔργου*“ durchaus unvorbereitet. Man wird — um von anderen monströsen Konstruktionen abzusehen — bei der angedeuteten Verbindung bleiben müssen, wonach *εἰ δὲ τὸ ζῆν ἐν σαρκί* Vordersatz, *τοῦτό μοι καρπὸς ἔργου* Nachsatz ist. Dabei ist aber im Vordersatz nicht zu ergänzen *κέρδος ἐστίν* (so z. B. Weiß). Der Ap könnte wohl fortfahren: „wenn aber das Leben im Fleisch mir *καρπὸς ἔργου*, so ist dies mir *κέρδος*“, aber nicht umgekehrt. Ebensowenig läßt sich ein *ζῆν ἐστιν* ergänzen (Hpt.), als ob der Ap gewissermaßen nur um den Begriff *ζῆν* feilschte.[1]) Die einzig zulässige „Ergänzung“ ist die von *ἐστίν*, oder genauer: der Satz ist nach Art eines Ausrufs gedacht: „Gesetzt aber: das Leben im Fleisch! d. h. gesetzt aber der Fall, es kommt das Leben im Fleisch in Frage! — so ist dies mir *καρπὸς ἔργου*.“[2]) Der Ton im Nachsatz liegt dabei nicht allein auf *τοῦτο*, als ob *καρπὸς ἔργου* ohne weiteres gleich *κέρδος* wäre, sondern er verteilt sich gleichmäßig auf Subjekt und Prädikat bzw. auf das Subjekt und den das eigentlich Neue im Prädikat enthaltenden Genitiv: so ist dies mir — Werkfrucht, d. h. es ist zwar nicht persönliches *κέρδος*, wohl aber sozusagen ein sachlicher Vorteil. Bringt der Tod ihm volle Vereinigung mit Christo, so das Lebenbleiben die Frucht, daß er weiter wirken kann.[3])

Steht es aber so, so ist begreiflich, daß der Ap fortfährt: „und was ich mir wählen soll, ich erkunde es nicht“. Das *καί*

---

[1]) Hpt. umschreibt: „Wenn aber der Ap den Begriff „Leben“ in seinem gewöhnlichen Sinn von dem Leben in Fleisch verstehe, so sei auch die Aussicht hierauf für ihn eine erfreuliche.“ Aber abgesehen davon, daß das dem widerspräche, daß Hpt. v. 21 *τὸ ζῆν* zum Subjekt machte, während es hier Prädikat würde, so daß er entweder dort oder hier seine Erklärung revidieren müßte, so wäre Voraussetzung, daß der Satz in schwerlich erträglicher Weise zu einem irrealen Bedingungssatz „ergänzt“ werden müßte.

[2]) Nach Kühner-Gerth § 395 Anm. 2 ist *εἰ* vielleicht ursprünglich demonstratives interjektionsartiges Adverb, das auf die vorliegende Situation hinwies; also ähnlich unserem deutschen hypothetischen „nun“ („nun aber das und das gilt, so ist etc.“). Natürlich soll damit nicht sein Gebrauch als hypothet. Partikel geleugnet werden, aber um so leichter erklären sich solche Ellipsen: „Nun aber — das im Fleische Leben! — dies ist mir *καρπὸς ἔργου*“ = wenn aber das im Fleische Leben (es ist, was in Frage steht), so ist mir dies *καρπὸς ἔργου*.

[3]) Der Genit. ist also nicht Genit. subj. im Sinne von: zu meinem Werke gehörige Frucht; auch nicht: Ertrag meines Werkes. Dazu kann das Leben im Fleisch führen, kann es aber nicht sein. Besser faßt man den Genit. als appos. (Bengel); noch richtiger als charakterisierenden (Qualitäts-) Genetiv: im Werk bestehende Frucht oder wie oben übersetzt: „Werk- oder Wirkensfrucht“ im Unterschied von dem persönlichen Gewinn. Wenn man will, mag man immerhin mit Mey. umschreiben: „Vorteil, welcher meinem apostolischen Werke zugute kommt.“

entspricht dabei dem latein. atque in ähnlichen Fällen, so daß man es geradezu mit „und so“ wiedergeben kann (vgl. Kühner-Gerth § 521, 2; Blaß § 77, 6), während das Fut. statt des im NT üblichen Konj. deliberat. (vgl. cod. B, der seiner Neigung zu vermeintlichen Verbesserungen folgend *αἱρήσωμαι* liest) dem klassischen Gebrauch entspricht.[1]) Daß *γνωρίζειν* dem sonstigen ntl Gebrauch zuliebe auch hier „kundmachen“ sein soll, ist eine seltsame Konsequenzmacherei. Das Wort bezeichnet ein „kundbar machen“ und wird bald mehr objektiv bzw. mit Rücksicht auf das eigene Bewußtsein, bald mit Rücksicht auf das Bewußtsein anderer gebraucht.[2])

Mit kritisch unanfechtbarem *δέ* — das gelegentlich auftauchende *γάρ* ist sicher Korrektur — schließt v. 23 an. Doch ist das *δέ* nicht metabatisch, sondern setzt das *συνέχομαι* in einen gewissen Gegensatz zu dem *οὐ γνωρίζω*. Man wird darum nur ein Komma nach *οὐ γνωρίζω* zu denken haben: „und so, was ich mir wählen soll, entwirre ich nicht, werde aber festgehalten von dem beiden“. Der Anschluß des Folgenden mit dem nominativischen Partizipium macht es wahrscheinlicher, daß das *ἐκ τῶν δύων* rückwärts bezogen sein will auf das *τί αἱρήσομαι*. Dabei besagt das *συνέχομαι* nicht ein „bedrängt werden“, wie das mit Bezug auf schlimme Zustände häufig ist, sondern „gedrängt“, sozusagen „in Bann gehalten werden“. Inwiefern, sagt das Folgende in zwei allerdings sehr verschieden gebildeten, aber sachlich in Parallele stehenden Sätzen, eine bei der Lebhaftigkeit des paulinischen Geistes und speziell in unserem Brief nicht auffällige Erscheinung. „Das Verlangen habend in Richtung auf das Aufbrechen und mit Christo zusammensein. Um gar viel mehr besser ist's! Das dem Fleische verbleiben aber ist notwendiger um euretwillen.“ Der Artikel vor *ἐπιθυμίαν* ist gewissermaßen für das Possessivum gesetzt. Dem entspricht das *εἰς τό* statt eines Genitivs (Orig.) oder eines bloßen artikulierten Infinitivs (DEF-G). Also: mein Verlangen in der Richtung habend etc. *Ἀναλῦσαι* ist eine bekannte vom Abbrechen des Lagers hergenommene Wendung und meint augenscheinlich nicht, wie besonders in den Apokryphen, ein Zurückkehren, sondern lediglich das Abscheiden vom Leben. Das dissolvi der Lateiner setzt nicht notwendig, wie Mey meint, eine andere LA voraus, sondern ist wohl ein in unwillkürlichem Anklang ans Griechische

---

[1]) Blaß § 65, 1 hält dies für unwahrscheinlich und interpungiert: *καὶ τί αἱρήσομαι; οὐ γνωρίζω.* Möglich, aber trotz *τί* statt *πότερον* kaum nötig.

[2]) Im Deutschen sind verwandt Ausdrücke wie: entdecken, enthüllen. Ich kann etwas entdecken, ein Geheimnis enthüllen, aber auch: Einem anderen etwas entdecken, enthüllen. Daß die „objektive“ Verwendung an dieser Stelle ein Merkmal nichtpaulinischer Rede sei, ist um so weniger zu sagen, als sich 4, 6 daneben der andere Gebrauch findet.

gewählter Ausdruck für sterben. Mit dem Tode aber ist dem Ap das *σὺν Χῷ εἶναι* gegeben. Man hat hierin einen Widerspruch mit 1 Th 4, 13 ff. finden wollen oder doch einen Wandel der apostolischen Anschauung über den Zustand nach dem Tode angenommen. Aber beides dürfte zu schnell geschlossen sein. Die Frage, um die es sich dort handelt, ist lediglich, ob die vor der Erscheinung Christi Entschlafenden auch an der — nahe erwarteten — herrlichen Reichsaufrichtung teilnehmen würden. Pl bejaht das, indem er bemerkt, daß die Überlebenden jenen nicht zuvorkommen würden, daß jene vielmehr zuerst auferstehen würden und darauf die Überlebenden mit ihnen dem Herrn entgegengeführt werden und wir auf diese Weise allezeit mit dem Herrn sein würden. Auf den „Zwischenzustand" einzugehen war dabei keine besondere Veranlassung. An und für sich könnte man angesichts der gebrauchten Worte wohl denken, daß Pl ihn als einen bewußtlosen Schlafzustand dargestellt habe. Doch ist der Ausdruck *κοιμᾶσθαι* dafür nichts weniger als beweisend, sondern er ist lediglich geläufiger Euphemismus, hergenommen von dem Eindruck, den das Hingebettetwerden des Leibes im Tode macht, wie ihn denn Pl mittelbar auch von Christo braucht, wenn er ihn *ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων* nennt. In Wahrheit zeigt 1 Th 5, 10 nach richtiger Deutung, daß dem Ap auch damals das Sein nach dem Tode alsbald als ein *ζῆν* zugleich mit Christus vor Augen stand.

Wahrscheinlich dürfte nur sein, daß Pl das *σὺν Χῷ εἶναι* oder *ζῆν* dort wie hier mehr als einen Zustand des seligen Ausruhens der Seele in Christi Gemeinschaft gedacht hat, während er das Sein der Auferstandenen in Christi Reich mehr als ein *συμβασιλεύειν* (vgl. 2 Tm 2, 12; dazu Mt 19, 27 ff.) vorgestellt haben wird. [1])

---

[1]) Ähnlich wie 1 Th 4, 13 ff. wird die Sache natürlich auch 1 Kr 15, 12 ff. liegen, wo gleichfalls zunächst nur die Auferstehung in Frage stand; vgl. dazu 2 Kr 5, 8: *ἐκδημῆσαι ἐκ τοῦ σώματος καὶ ἐνδημῆσαι πρὸς τὸν κύριον.* Man darf auch wohl an Stellen wie AG 7, 59 und Lc 23, 43 erinnern. Anders steht es mit der Frage, ob nicht die Erwartung des Ap betr. der Zeit der Parusie eine gewisse Wandlung erfahren habe. Zwar daß er auch jetzt noch dieselbe nahe glaubte, ergibt sich aus Worten wie 1, 6; 4, 5. Aber während er früher es für wahrscheinlicher gehalten haben dürfte, daß er unter den Überlebenden sein werde (1 Th 4, 17; 1 Kr 15, 51), ist ihm offenbar jetzt die Möglichkeit eines vorher Sterbens näher gerückt. Er hat zu oft am Leben verzagen müssen (2 Kr 1, 8), als daß er nicht damit energisch zu rechnen gelernt hätte. Und so tritt an unsrer Stelle zwar nicht die Aussage auf, daß er die Parusie nicht erleben werde, er zeigt sich aber vertraut mit dem Gedanken, daß er wohl vorher werde hinweggenommen werde. Zu beachten ist übrigens, daß auch 1 Th 4, 17 mit seinem gleichsam korrigierend hinzugesetzten *οἱ περιλειπόμενοι* und 1 Kr 15, 51 mit seinem *πάντες οὐ* die Möglichkeit eines vorher Sterbens ausdrücklich offen läßt. (Über die Mißdeutung von v. 25 unseres Kapitels vgl. unten).

Wohl ohne ein *γάρ* tritt v. 23 b hinzu, um mit möglichst starker Steigerung hervorzuheben, wie solches Aufbrechen und bei Christo sein um vieles ersprießlicher wäre, nämlich für den Ap.[1]) *Τὸ δὲ ἐπιμένειν* (B, Orig. u. etl.: *ἐπιμεῖναι*) *τῇ σαρκὶ ἀναγκαιότερον δι' ὑμᾶς.* Das *ἐν* vor *σαρκί* ist trotz seiner starken Bezeugung (B und bes. abendländische Zeugen, aber auch griechische Väter) gewiß erleichternde Korrektur. Der Dativ hängt vom *ἐπιμένειν* ab: „Das dem Fleische, d. i. dem Fleischesdasein zugehörig bleiben" oder auch „das beim Fleische ausharren". Notwendiger ist dies aber nicht in dem Sinne, daß auch das andere notwendig sei, sondern es liegt die bekannte kompendiöse Vergleichung vor: „Das dem Fleische bleiben aber ist erwünscht um euretwillen und darum notwendiger." Daß das *δι' ὑμᾶς* dabei wirklich die Angeredeten, d. h. die philippensische Gemeinde meint, ist klar, wenn auch natürlich nicht in ausschließendem Sinne, oder so, daß man sagen dürfte, daß der Grund der Applikation in besonderen Bedürfnissen der Gemeinde oder besonderer Liebe des Ap zu ihr liege. Besser schon Chrys.: *οὐκ ἐκείνων ἕνεκεν ἔμενε μόνων· λέγει δὲ τοῦτο, ἵνα αὐτοὺς θεραπεύσῃ.* In Wahrheit aber steht das *δι' ὑμᾶς* („um euretwillen, ihr Philipper") einfach im Gegensatz zu einem: „(nicht) um meinetwillen".

v. 25 versteht man nun meist so, daß man den Ap im Unterschied von v. 20 (vgl. oben) jetzt mit einem Male seiner Überzeugung Ausdruck geben läßt, daß er am Leben bleiben werde, sei es daß man dabei das *τοῦτο* aufs Folgende bezieht („und dies weiß ich zuversichtlich"), sei es daß man es von *πεποιθώς* abhängig denkt und rückwärts blicken läßt („und darauf vertrauend weiß ich"). Doch hat man die Schwierigkeit zumeist nicht verkannt, welche eben in dem scheinbaren Widerspruch dieser und der v. 20 vorliegenden Aussage liegt. Um dieselbe zu erledigen, hat man darum einerseits angenommen, daß dem Ap eine momentane innere, prophetische Erleuchtung zuteil werde: dum haec scriberet in animo dictamen propheticum extitit de mansione (Beng). Aber abgesehen davon, daß der Ap eine derartige innere Erfahrung schwerlich unausgedrückt gelassen hätte („der Geist sagt mir"), spricht das voraufgestellte *τοῦτο* dagegen. Denn der Ton würde natürlich dann ganz auf dem Verbum liegen: „und zuversicht-

---

[1]) Das *γάρ* fehlt ursprünglich in ℵ, weiter in DEF-G u. a. Mjj., bei Lateinern, Syrern und in anderen Übersetzungen und bei Vätern. Es ist erleichternde Korrektur. Die Auslassung der Kopula läßt den Satz ausrufartig erscheinen, wie schon v. 22, eine Form, deren Häufigkeit bei Pl zu der beim Diktieren besonders hervortretenden Lebhaftigkeit seines Empfindens wohl paßt. Übrigens ist die LA *πόσῳ μᾶλλον*, durch DF-G und lateinische Zeugen vertreten, um der Seltenheit willen (bei Pl nur noch Rm 11, 12 und 24 und Phlm 16) gegenüber dem beliebteren *πολλῷ μᾶλλον* beachtenswert.

lich weiß ich, daß ich bleiben werde". — Man hat andrerseits den Begriff des *εἰδέναι* abgeschwächt zu einem praevidere, bzw. zu einem ex conclusione scire. Aber, wenn man auch zugeben muß, daß dies nicht unmöglich ist (vgl. die Beispiele bei van Hengel z. St.) und wenn man dadurch den Widerspruch zu v. 20 wirklich für beseitigt erachten könnte („und in diesem Vertrauen kann ich sogar sagen: ich weiß, daß ich bleiben werde"), ist es doch sehr fraglich, ob man den Akkusativ *τοῦτο* hier wirklich ähnlich wie das *αὐτὸ τοῦτο* 1, 6 von *πεποιθώς* abhängig denken darf, insofern dem entgegensteht, daß *πεποιθέναι* keineswegs ein theoretisches Überzeugtsein, sondern, wie wir schon übersetzten, das praktische Vertrauen auf etwas ausdrückt, v. 24 aber keineswegs dazu angetan ist, daß der Ap mit Bezug auf seinen Inhalt von einem „darauf oder in dieser Richtung vertrauen" reden könnte (*ἀναγκαιότερον δι' ὑμᾶς*). Man sollte erwarten, daß er, wie auch die Ausleger stillschweigend dafür einsetzen, geschrieben hätte: *καὶ τοῦτο εἰδὼς πέπεισμαι.*[1]) Es ist darum ein sehr beachtenswerter Vorschlag Hpts., den Schwierigkeiten der Stelle dadurch abzuhelfen, daß man den Ton in v. 25 und 26 nicht auf die Aussage *μενῶ καὶ παραμενῶ πᾶσιν ὑμῖν,* sondern dem konditionalen Charakter der vorangehenden Verse entsprechend auf die Zweckbestimmungen mit *εἰς* und *ἵνα* legt, wobei natürlich das *τοῦτο* in der zuerst dargelegten Weise (von *οἶδα* abhängig) vorausweisend zu fassen wäre. Wie es scheint, hat übrigens schon Chrys. mindestens die Neigung zu solcher Auffassung, wenn er bereits zu *μενῶ* bemerkt: *ἔδειξεν ὅτι κἂν μένῃ διὰ τοῦτο μένει, δι' ἐκείνους.* Aber eben durch diese hypothetische Umschreibung tritt heraus, daß man diese Fassung doch nicht ohne gewisse Vergewaltigung des Textes vollziehen kann. Und dies wird noch verstärkt, wenn Hpt. auch hier Nachdruck darauf legt, daß das *πᾶσιν ὑμῖν* nicht bloß auf die Philipper, sondern auf alle paulinischen Gemeinden gehen müsse, weil doch Pl nicht die Zusage geben könne, er wolle den Rest seiner Tage bei den Philippern verbringen. Andrerseits hat Hpt. mit Recht eine Erklärung dieses *πᾶσιν* gefordert, und zwar eine andere als die, wonach man unter Aufnahme der schlecht bezeugten LA *συμπαραμενῶ* den Ap das Verwunderliche versichern läßt, er werde

---

[1]) Der Umstand, daß 2, 24 seine baldige Hinkunft nach Philippi als Gegenstand eines *πεποιθέναι ἐν κυρίῳ* bezeichnet wird, ändert daran nichts. Dort handelt es sich nicht um die beiden hier in Frage stehenden Eventualitäten, sondern der Gegensatz ist, daß die Sache sich noch lange hinziehen wird. Außerdem aber ist der entscheidende Punkt, daß an unserer Stelle als Gegenstand der apostolischen Zuversicht die Tatsache, daß es für die Philipper notwendiger sei, daß er bleibe, hingestellt wäre. Dies ist genau genommen überhaupt sinnlos gegenüber einem *οἶδα,* das dem Kontext nach nicht im Sinne eines *ἐλπίζειν* gefaßt werden kann.

mit allen Philippern die Parusie erleben. Besser ist schon die Erklärung Hfms., wenn er das Verbum παραμενῶ hier als Ausdruck für „ein willentliches Bleiben bei denen, denen er sich entziehen könnte“ faßt, ein Sinn, den das Wort häufig genug hat. Nur daß die Konsequenz, daß man entsprechend das καὶ παραμενῶ nicht mehr von οἶδα ὅτι abhängig nehmen solle, sondern diesen Satz mit den Worten: „daß ich bleiben werde“ vollständig zu denken habe, wieder zu der oben dargelegten Schwierigkeit zurückführt. Die Lösung dürfte darin liegen, daß man das ὅτι μενῶ wirklich in dem von Chrys. eingeschwärzten hypothetischen Sinne faßt, indem man statt ὅτι vielmehr ὅ τι liest und übersetzt: „und dies weiß ich voll Zuversicht: was ich bleiben werde, das werde ich auch insgesamt euch zur Seite bleiben zu eurer Förderung“. Ein Versprechen Pli, wie es bei Hfm. herauskommt, liegt dabei nicht vor, sondern eben nur der Ausdruck freudiger Zuversicht, daß nicht nur einzelne unter den ὑμεῖς v. 24, sondern die gesamte Gemeinde davon Vorteil haben wird.[1]) Der Vorteil wird aber näher bezeichnet als ὑμῶν προκοπὴ καὶ χαρὰ τῆς πίστεως. Daß das ὑμῶν zu beiden Begriffen gehört, ergibt sich aus der Voranstellung. Dann wird man aber auch wohl besser tun, τ. πίστεως zu beiden Akkusativen zu beziehen. Daß es dabei im ersten Fall Gen. obj., im zweiten Gen. subj. wäre, würde, selbst wenn das richtig wäre, kein unbedingtes Hindernis sein. Der Charakter des Gen., der nur die enge Zusammengehörigkeit zweier Begriffe zum Ausdruck bringt (Kühner-Gerth § 414, 3), gestattet dergleichen im Griechischen so gut, wie

---

[1]) Über diesen Gebrauch von παραμένειν gibt jedes Lexikon Auskunft. Hier könnte man etwa auch übersetzen: „ich werde euch verbleiben“. Daß der Ap den Relativsatz ohne ἄν schreibt, bedarf keiner Entschuldigung. Er will nicht ausdrücken: was etwa er noch zu leben habe, sondern: wieviel es sei, was er noch leben wird (vgl. 3, 7: ἅτινα μοὶ ἦν κτλ. und Kühner-Gerth § 559, Anm. 2). Er weiß eben, daß das ἐπιμένειν τῇ σαρκὶ ἀναγκαιότερον δι' ὑμᾶς und erwartet dementsprechend wirklich das μένειν: und dies weiß ich voll Zuversicht: wieviel ich entsprechend solcher größeren Notwendigkeit noch bleiben werde, das werde ich auch verbleiben insgesamt euch etc.“ Daß bei solcher Fassung nun auch das πεποιθώς bestens motiviert erscheint, ergibt sich ohne weiteres. Sein Wissen ist eben das Wissen eines den Gegenstand mit Zuversicht erfassenden. Es ist darum auch nicht an dem, daß man eigentlich πεποιθότως zu erwarten hätte (Weiß). Das πέποιθα hat sein „Objekt“ mit in dem Objekt des οἶδα. Eventuell läßt sich übrigens bei der gegebenen Auslegung die Rückbeziehung des τοῦτο — die Möglichkeit angenommen, daß es von πέποιθα abhängen kann (vgl. S. 47) — ertragen: „und darauf (auf diese Notwendigkeit um euretwillen) vertrauend, weiß ich: was ich tatsächlich bleiben werde, das werde ich euch verbleiben etc.“ Es würde damit nicht mehr die Tatsache des Bleibens, sondern des παραμενεῖν πᾶσιν ὑμῖν εἰς κτλ. begründet und dadurch das πεποιθώς erklärlich. Doch ist die oben vorgeschlagene Erklärung einfacher.

wir im Deutschen sagen können: zu eurer Glaubensförderung und -freude. In Wahrheit ist aber προκοπή „Fortgang" und der Gen. auch hier Gen. Subj. Der Glaube der Philipper soll Fortgang haben und an freudigem Mut gewinnen (zu letzterem vgl. Rm 15, 13).

Als weiteres Ziel aber tritt hinzu v. 26: auf daß euer καύχημα reichlich sei an mir διὰ τῆς ἐμῆς παρουσίας πάλιν πρὸς ὑμᾶς. Daß des Ap Wiederhinkunft damit als zu erwartend bezeichnet wird, stimmt mit dem, was wir zu v. 25 bemerken mußten. Immerhin wird dieselbe nicht als schlechthin zweifellos hingestellt. Dem entspricht der präpositionale Ausdruck, den wir umschreiben dürfen: „wenn ich (wie nach v. 25 bzw. v. 24 zu erwarten) wieder zu euch kommen werde".[1])

Schwierig aber ist zu entscheiden, was mit ἵνα τὸ καύχημα ὑμῶν περισσεύῃ ἐν ἐμοί gemeint sei. Man hat so verstehen wollen, daß τὸ καύχημα ὑμῶν das „Christenglück" der Leser bezeichne und Pl als der genannt werde, durch den dasselbe bereichert werden sollte (so z. B. Mey). Aber es ist doch sehr gewagt, das allgemeine τὸ καύχημα ὑμῶν in dieser Weise näher zu bestimmen. Auch das voranstehende (ὑμῶν) χαρὰ τῆς πίστεως gibt dazu kein Recht. Andrerseits kann das ἐν auch nicht in dem Sinne gefaßt werden, wie es bei καυχᾶσθαι steht: als den Gegenstand des Rühmens bezeichnend, man müßte denn καύχημα gegen die Gewohnheit mindestens des Ap = καύχησις nehmen. Man wird τὸ καύχημα ὑμῶν allgemein lassen müssen, freilich nicht so, daß man übersetzt: „das, dessen ihr euch zu rühmen habt", und von einem reichlich werden desselben redet, sondern so, daß man es von der Zukunft faßt: „damit das, dessen ihr euch dann rühmt, in reichlichem Maße vorhanden sei," und das ἐν ἐμοί zur Angabe dessen dienen läßt, worin das περισσεύειν gründet: „in meiner Person". Also: „damit euer Stoff zum Rühmen reichlich sei in mir" = „damit ich euch in reichlichem Maße der Gegenstand des Rühmens sei oder Stoff zum Rühmen gebe". Hierzu paßt denn auch sehr gut das „durch meine παρουσία πρὸς ὑμᾶς" in dem angegebenen Sinne, „wenn oder indem dann meine Wiedergegenwart bei euch das Rühmen gewissermaßen bei euch entbindet". Eingefügt ist aber noch ἐν Χῷ Ἰοῦ. Der Ausdruck ist, wie zumeist, prägnant. Was er sagen will, ist, daß dies Reichsein ein solches ist, das innerhalb der Sphäre christlichen Wesens bleibt, statt daß es sich um ein bloß menschliches, menschlichen Maßstäben folgendes Mehr von Ruhm handelt. —

[1]) Man beachte, daß auch hier wie v. 9 das Präsens περισσεύῃ nicht der Aorist steht. — Das διά führt natürlich auch so die „Vermittlung", nicht aber das „Mittel" ein; nämlich in dem Sinne, daß durch seine Hinkunft (oder vielleicht besser: durch seine Gegenwart, woran das πάλιν πρὸς ὑμᾶς nicht hindert) das καυχᾶσθαι Anlaß hat zum laut werden.

Der Ertrag der ganzen Ausführung zu v. 19—26 faßt sich also in einer genauen Übersetzung dahin zusammen:

„Aber ich werde mich auch freuen! Weiß ich doch, daß ‚dies mir hinausgehen wird zum Heil' durch Vermittlung eurer Fürbitte und (durch) Ausrüstung seitens des Geistes Jesu Christi, entsprechend meiner Erwartung und Hoffnung, daß ich in keiner Beziehung werde zuschanden werden, sondern daß rückhaltslos wie allezeit so auch jetzt Christus an meinem Leibe [von Gott] wird verherrlicht werden, es sei durch Leben, es sei durch Tod. Für mich nämlich bedeutet Christus das Leben und (entsprechend) das Sterben Gewinn. Gilt's aber das im Fleische leben, so ist dies mir gleichbedeutend mit Werk-Ertrag. Und (so denn): was ich wählen soll, ich entwirre es nicht, werde aber innerlich festgehalten von den beiden Eventualitäten her, indem ich mein Verlangen gerichtet sehe auf das Aufbrechen und bei Christo sein, — um vieles ersprießlicher ist's! Das dem Fleische bleiben andrerseits ist notwendiger um euretwillen! Und das weiß ich voll Zuversicht: was ich bleiben werde, das werde ich auch verbleiben euch insgesamt zu eurer Glaubensförderung und -freudigkeit, auf daß ihr an mir Stoff für euer Rühmen in reichem Maße habt in Christo Jesu durch Vermittlung meiner Wiederkunft zu euch [wenn ich, wie nach v. 24 zu erwarten, wieder zu euch kommen und bei euch sein werde]."

Aber freilich der v. 25 in Aussicht gestellte Fortschritt, der zu dem v. 26 dargelegten Resultate führen soll, hat eine selbstverständliche Voraussetzung, daß nämlich die Leser sich würdig des Evangelii des Christus verhalten, und der Ap unterläßt es nicht, derselben Ausdruck zu geben (v. 27 – 30), indem er damit in geschickter Weise den Übergang zu einer längeren Ermahnungsreihe macht (2, 1—18).

Die Aufforderung v. 27 ist dabei ganz allgemein gehalten. Allerdings heißt es nicht *μόνον ἀξίως τ. εὐαγγελίου τ. Χοῦ περιπατεῖτε* (vgl. 1 Th 2, 12; Eph 4, 1; Kl 1, 10), sondern *πολιτεύεσθε*. Aber so wenig man darin etwa eine Aufforderung sehen kann, würdig des Evangeliums seine irdischen Bürgerpflichten zu erfüllen, was ganz gegen den Kontext wäre (vgl. die zweite Vershälfte), so wenig ist es veranlaßt, etwa eine Wendung gegen bestimmte Unordnungen im philippensischen Gemeindeleben darin zu sehen oder auch nur überhaupt irgendwie den Gedanken speziell an das gemeindliche Leben im Unterschied von der sittlichen Lebensführung der Gemeindeglieder durchschlagen zu lassen. Auch die folgenden Ermahnungen geben dazu kein Recht, insofern ihre angebliche, aber jedenfalls nicht durchgängige Beziehung auf das Gemeindeleben den Ap zu der Wortwahl bestimmt hätte. Wenn irgendwo, so ist Eph 4, 1 ff. das Gemeindeleben Gegenstand der apostolischen Mahnungen und doch

hat der Ap sich nicht veranlaßt gesehen, statt von *περιπατεῖν* (v. 1) von *πολιτεύεσθαι* zu reden. Will man durchaus den Begriff einer *πόλις* oder eines *πολίτευμα* durchschlagen lassen, so wäre an die Pflichterfüllung des Himmelreichsbürgers zu denken, wofür man sich etwa auf 3, 20 berufen möchte. Doch ist dort das *πολίτευμα* als im Himmel befindlich vorgestellt. Auch zeigt 1 Th 2, 12, wo die Bezugnahme auf die *βασιλεία θεοῦ* ausdrücklich hervorgehoben wird, daß der Ap deswegen noch nicht sich getrieben sah, das angeblich dem entsprechende Verbum *πολιτεύεσθαι* zu bevorzugen.[1]) Man wird das Wort in einem abgeschliffenen Sinne zu nehmen haben, indem es von dem „seine Bürgerpflicht erfüllen" nach dem allgemeineren „das Seine tun" von dem „als Bürger leben" zu einem allgemeinen „seine Lebensführung gestalten" hinüberlenkt; ein Gebrauch, der unter Beziehung auf Gott, dem gegenüber der Ap das Seine tat, auch AG 23, 1 sich findet und wie in der hellenistischen so in der patristischen Literatur nicht fehlt (vgl. auch den späteren Gebrauch von *πολιτεία* für Lebensweise). Daß dabei irgendwie doch noch ein „Bezug auf gegebene Gesetze und Sitten oder eine bestimmte Lebensgemeinschaft" (Grimm zu 2 Mkk 6, 1) im Ausdruck nachwirkt, soll darum nicht bestritten werden. Im vorliegenden Falle wird dem durch das *ἀξίως τ. εὐαγγελίου* Genüge getan, nicht als ob das Ev direkt als nova lex gedacht wäre, aber doch so, daß damit eben bestimmte Verpflichtungen und „Sitten" gegeben sind.[2]) Das *εὐαγγέλιον τοῦ Χοῦ* aber ist wohl nicht die Frohbotschaft vom Messias, sondern der Gen. ist, wie der Wechsel mit *εὐαγγ. τοῦ θεοῦ* zeigt, Gen. subj.: die Heilsbotschaft, die von dem Christus ausgeht.[3])

---

[1]) Vgl. auch 3, 17 f., wo trotz der dann folgenden Aussage über der Christen himmlisches *πολίτευμα* der Begriff des *περιπατεῖν* angewendet wird.

[2]) AG 23, 1 mag man ja einen noch deutlicheren Anklang an das Etymon annehmen: „Ich habe Gotte Untertanenpflicht geleistet." Denn darum und nicht um die Verwaltung des apostol. Amtes handelt es sich vor dem Synedrium. Doch tritt dies Moment nicht stark hervor. Aus den Apokr. vgl. 2 Mkk 6, 1; 3 Mkk 3, 4 (*νόμῳ*); 2 Mkk 11, 25 (*κατὰ τὰ τῶν προγόνων αὐτῶν ἔθη*); weiter bei Clem. Rom. 3, 4; 6, 1; 51, 2; Polyc. Phil. 5, 2 und sonst. Thdt. z. uns. Stelle umschreibt geradezu: *ἁρμόδιον τ. εὐαγγελίῳ βίον ἀσπάσασθαι.* Warum Pl das Wort, bzw. die, wie nochmals bemerkt sei, damit verknüpfte leise Nuance der Vorstellung hier dem geläufigeren *περιπατεῖν* vorzog, wird sich so wenig sagen lassen, wie sich in zahllosen anderen Fällen bei ihm u. a. Schriftstellern der Grund der Wahl eines weniger geläufigen Synonymons erkennen läßt. Daß ihm der Umstand, daß er in der Welthauptstadt weilte, selbst ein civis Romanus, den Ausdruck in den Mund gelegt haben sollte (Lightf.), ist doch recht fernliegend. Es bleibt einfach der Gedanke: „nur daß ihr würdig des Ev eure Christenpflichten erfüllt", oder auch: „nur daß ihr würdig des Ev euch als Glieder der christlichen Gemeinde erweist".

[3]) Nach Holsten steht *τὸ εὐαγγέλιον τ. Χοῦ* auch hier „prägnant" von

Der folgende Zwecksatz ist nun gründlich aus der Konstruktion gefallen. Statt nämlich zu sagen *ἵνα εἴτε ἐλθὼν καὶ ἰδὼν ὑμᾶς εἴτε ἀπὼν καὶ ἀκούων τὰ περὶ ὑμῶν, ἀκούω, ὅτι στήκετε κτλ.*, formuliert der Ap die zweite Satzhälfte so, als ob er geschrieben hätte: *ἵνα εἴτε ἦλθον καὶ εἶδον ὑμᾶς* und läßt sich dann durch das *εἴτε ἀπὼν ἀκούω* verführen, das, was er erfahren möchte, statt es von einem zweiten *ἀκούω* abhängig zu machen, alsbald in einem von dem geschriebenen *ἀκούω* abhängigen, scheinbar das *τὰ περὶ ὑμῶν* auseinanderlegenden Satz auszudrücken. [1])

Was der Ap zu hören verlangt, ist aber: *ὅτι στήκετε ἐν ἑνὶ πνεύματι κτλ.* Verführt durch das *ἐν ἑνὶ πνεύματι* hat man hierin eine sonderliche Ermahnung zur Einigkeit gefunden. Dabei faßt man wohl *πνεῦμα* vom menschlichen Geiste. Aber wie dies nicht der bei Pl wenigstens vorwaltenden Redeweise entspricht, so ist auch der Schluß von der Mahnung, in Einem Geiste zu stehen, auf etwa vorhandene Uneinigkeit trügerisch. Die Allgemeinheit des Gedankens (*ἀξίως τ. εὐαγγ. πολιτεύεσθε*) läßt vielmehr den Ton darauf fallen, daß sie statt von allerlei Geistern sich bestimmen zu lassen, von Einem, dem Gottesgeist durchwaltet sein sollen, was sich in dem des Ev würdigen Verhalten ausprägen wird. [2])

---

dem paulin. Evangelium, nach dem Beschneidung und Vorhaut zu einer Einheit verbunden werden und das *πολιτεύεσθαι* wird entsprechend eingeschränkt!

[1]) Andere Versuche, die Anakoluthie sozusagen aufzulösen vgl. beispielsweise bei Weiß und bei Hfm. Die Erklärung des letzteren, daß „dem Ap der Hauptnachdruck darauf lag, daß die Leser auch in seiner Abwesenheit die Rücksicht auf das, was er von ihnen höre, sich zum Motiv dienen lassen sollten", ist wenigstens nicht glücklich formuliert. Das Verhältnis dürfte vielmehr dies sein, daß der Ap mehr auf seine *παρουσία* (vgl. v. 27) reflektiert: „damit ich, sei es — wie ich erwarte — gekommen und sehend, sei es — was freilich zunächst noch gilt und vielleicht überhaupt das einzige bleibt — abwesend höre das euch Betreffende". Und es mag der soeben angedeutete Zwischengedanke sein, der den Satz aus dem Gleise warf. — Daß das oben supplierte: *ἀκούω* unpassend sei und man vielmehr ein *γνῶ* oder dgl. erwarten müßte, sollte man nicht sagen. Das *ἰδὼν ὑμᾶς* schließt nicht ein *ἀκούειν τὰ περὶ ὑμῶν* aus. Doch ist das schließlich ein Wortstreit. Vielfach findet sich übrigens statt *ἀκούω : ἀκούσω*.

[2]) Man hat also die Allgemeinheit nicht erst dadurch zu erzwingen Anlaß, daß man das *στήκειν* emphatisch nimmt, wie das zwar 2 Th 2, 15; Gl 5, 1 der Fall ist, an allen übrigen Stellen aber mindestens zweifelhaft bleibt, und *ἐν ἑνὶ πνεύματι* zum Partic. zieht (Hfm.). Über *πνεῦμα* im hier vorliegenden Sinn vgl. zu Eph 1, 17 (Bd. X, S. 97) und zu Eph 4, 3f. (Bd. X, S. 181). Über gewisse gleichwohl in Philippi vorhandene Differenzen vgl. zu 4, 2ff. Es wird sich auch dort zeigen, daß nich von Parteiungen und Spaltungen, wohl gar von einer Scheidung in eine judenchristliche und heidenchristliche Partei in Philippi die Rede ist. Daß erst recht 2, 1ff. nicht so ausgenutzt werden kann, zeigt jede unbefangene Lesung der Verse, in denen Einigkeit und Verträglichkeit, wenn überhaupt so doch nur als ein Zug unter anderen auftritt, vgl. auch das *ὥστε* v. 12, mit der dadurch als Abschluß eingeführten allgemeinen Mahnung.

Hinzutritt *μιᾷ ψυχῇ συναθλοῦντες τῇ πίστει τοῦ εὐαγγελίου.* Auch hiermit ist nicht gesagt, daß der Ap Streitigkeiten oder Spaltungen in der Gemeinde voraussetze. Gegenstand der Ermahnung ist nicht Eintracht überhaupt, sondern einmütiges und andrerseits, wie v. 28ª eng dazutretend sagt, ungescheutes *συναθλεῖν.*[1]) Dabei muß man sich aber hüten, in ungriechischer Weise das *συν-* zu pressen, als ob darin der Gedanke des Zusammenkämpfens der Philipper oder gar dieser mit dem Ap ausgedrückt sein müßte, was — jenes neben dem *μιᾷ ψυχῇ* mindestens überflüssig wäre, dieses ein *μοί* erfordern würde, vor allem aber beides dem Dativ *τῇ πίστει τ. εὐαγγελίου,* der sicher nicht instrumental gemeint ist, seine natürliche Beziehung rauben würde. Freilich darf man erst recht nicht die *πίστις* als den anderen Teil, mit dem zusammen gekämpft werden solle, nehmen. Vielmehr drückt das *συν-* die Beteiligung an dem Glauben in demselben Sinne aus, in welchem *συνεργεῖν* oder *συνεργάζεσθαί τινι* jemandem helfen heißt (eigentlich: durch *ἐργάζεσθαι τινι* sich mit ihm zusammenschließen, ihm zur Seite stehen) oder *συναγωνίζεσθαί τινι* jemanden unterstützen (eigentlich: kämpfend mit ihm zusammentreten und so für ihn eintreten). Also: „in einmütigem Ringen für die *πίστις τοῦ εὐαγγελίου* eintretend".[2]) *Πίστις* steht dabei nicht entgegen dem paulinischen, ja überhaupt ntl Gebrauch für „Glaubenslehre", sondern es ist „das Glauben" als eine objektiv vorhandene Tatsache oder, wenn man lieber mit Holsten sagen will, als religiöses Prinzip, nur freilich nicht so, daß der Gen. *τ. εὐαγγελίου* Gen. der Zugehörigkeit wäre, womit wieder ein künstlicher Gegensatz gegen judaistische Anschauung geschaffen wird („das dem Gebiet des Ev eigene Prinzip des Glaubens"), sondern so, daß *τ. εὐαγγελίου* Gen. obj. ist: das

---

[1]) Die enge Zusammengehörigkeit der beiden Stücke (der Einmütigkeit im *συναθλεῖν* und des dabei sich nicht Scheuenlassens) wird schon durch die begriffliche Homogeneität der Verben *συναθλεῖν* und *πτύρεσθαι* gefordert. Hinzukommt die subjektive Negation (*μὴ πτυρόμενοι*), welche das Partizipium als Näherbestimmung erscheinen läßt („ohne zu") und es damit dem *μιᾷ ψυχῇ* zur Seite stellt als zweites Moment bei dem *συναθλεῖν: μιᾷ ψυχῇ* kämpfend und ohne euch scheu machen zu lassen in irgend etwas von den Widersachern." — Die Übersetzung von *μιᾷ ψυχῇ* mit „einmütig" bedarf wohl keiner Rechtfertigung. Umschreibungen wie die „so einträchtig, als wäre es das Tun eines Einzellebens" (Hfm.) sind zwar richtig, würden aber, wenn man sie in die Übersetzungen aufnehmen wollte, eine bewußte Reflexion hereintragen, die dem geläufigen Ausdruck nicht mehr anhaftet.

[2]) Vgl. die von Passow angeführten Beispiele aus Demosth. p. 1464, 10 und 18: *συναγωνίζεσθαι ταῖς δόξαις, τοῖς καθεστηκόσιν:* sich für die Beschlüsse, für die bestehenden Einrichtungen einsetzen; weiter das passivisch gewendete: *μεταφορὰ μνήμῃ συνηθλημένη* Diod. 3, 4; dazu den bekannten Gebrauch von *συμπάσχειν, συγχαίρειν τινί* (siehe zu 2, 17). Hätte der Ap das Wort nicht in diesem Sinne, sondern von einem „Zusammenkämpfen" verstanden, so würde er wie v. 4; 7; 8 und 25 ein *πάντες* beigefügt und auch wohl in v. 28 *μηδείς* geschrieben haben.

Glauben (das „sich halten") ans Ev (vgl. über den Begriff *πιστεύειν* zu Eph 1, 15; Bd. X, S. 94).

Hinzutritt aber in der angegebenen Weise v. 28: „Und ohne in irgendwelcher Richtung euch scheu machen zu lassen von den Widersachern". Die Widersacher sind natürlich diejenigen, welche der *πίστις τοῦ εὐαγγελίου* Hindernisse zu bereiten und sie den *πιστεύοντες* zu verleiden bedacht sind. An „haeretici", speziell an Judaisten zu denken gibt weder der Ausdruck noch die aus dem Brief erkennbare Situation (vgl. Einl. S. 23 f. und zu Kap. 3, 2 ff.) Anlaß. Es sind außerchristliche, besonders wohl heidnische Widersacher gemeint.

Angeschlossen aber wird nun ein Relativsatz: *ἥτις ἐστὶν αὐτοῖς ἔνδειξις κτλ.* Daß das *ἥτις* aus *ὅ τι* an *ἔνδειξις* attrahiert ist, ist klar. Man ist aber geteilter Meinung darüber, worauf es sich beziehe, indem man teils die ganze Aussage v. 27 b und 28 a oder wenigstens die beiden Partizipialbestimmungen (*μιᾷ ψυχῇ συναθλοῦντες — καὶ μὴ πτυρόμενοι*), teils nur die zweite ins Auge faßt. Ehe man aber darüber sich entscheidet, wird es gelten, den Relativsatz selbst näher anzusehen. Die Frage ist zunächst, wie das *αὐτοῖς ἔνδειξις* gemeint sei. Gewöhnlich versteht man es mehr oder weniger ausgesprochen in subjektivem Sinne, so daß gesagt sein soll, das mit *ἥτις* Gemeinte gereiche den Gegnern zum Anzeichen des Verderbens, indem sie zum Gefühl ihres Unrechts oder doch zu der Empfindung geführt würden, daß sie für eine verlorene Sache kämpfen. Geht es dann weiter nach der LA *ὑμῖν δὲ σωτηρίας*, so würde dadurch der Gedanke nach der anderen Seite fortgesetzt: „euch aber gereicht es zum Anzeichen von Heil"! Heißt es, wie wohl zweifellos richtig ist: *ὑμῶν*, so bleibt, wenn man dies nicht willkürlich mit *ὑμῖν* gleichsetzt, das *ἔνδειξις* empfangende Subjekt dasselbe wie vorher: „welches ihnen ein Anzeichen auf Verderben, andrerseits auf euer Heil ist". Sie empfinden nach beiden Seiten, wie Hpt. sagt, das: Tu vicisti Galilaee![1]) Aber in beiden Fällen wäre die bestimmte Formulierung *ἥτις ἐστίν* sehr auffällig. Man mag wohl sagen, daß das mit *ἥτις* Zusammengefaßte (das stehen in einem Geist etc. oder das nicht sich scheuen) den Widersachern zum Anzeichen des Verderbens dienen könne oder werde, bzw. ihnen oder den Gläubigen zum Anzeichen der

[1]) Die LA *ὑμῖν* wird unter den Neueren von Hfm. festgehalten, indem er darauf weist, daß die den Dativ vertretenden Hss (B ℵ A d e u. a.) auch sonst Verschlimmbesserungen enthielten und als Grund der Korrektur in *ὑμῶν* annimmt, daß man sich gefragt haben werde, wie denn Christen einer solchen Heilsverbürgung bedürfen sollten. Aber von Heilsverbürgung wäre gar nicht die Rede. Jedenfalls sieht das *ὑμῖν* (DF-G u. v. a., etliche auch *ἡμῖν*) viel eher nach erleichternder Abglättung aus, wie man solche auch sonst an der Stelle versucht hat.

σωτηρία der letzteren, aber schwerlich, daß dies tatsächlich der Fall sei. Außerdem paßt das Folgende nicht dazu. Schon das καὶ τοῦτο ἀπὸ θεοῦ wäre seltsam. Man sagt, es werde damit die gemachte Aussage in dem angegebenen Sinne auf direkte göttliche Wirkung zurückgeführt. Aber dies wäre bei jenem Verständnis weder an sich wahrscheinlich, noch ist es deutlich, wie darin — wie man annimmt — eine Verstärkung der Ermahnung liege.[1]) Vor allem aber begreift man nicht, was die Begründung v. 29 solle, man müßte dieselbe denn sagen lassen, daß ja eben Gott es sei, der den Gläubigen Kraft und Mut zum Eintreten für Christus verleihe, während davon nichts dasteht, sondern nur, daß eben ihnen das für Christus eintreten dürfen geschenkt worden. Auch der Versuch Hfms., dies dahin zu wenden, daß somit ihr Leiden nicht ein eigenwillig aufgesuchtes sei, bessert nichts, ganz abgesehen davon, daß damit weder die Voranstellung des ὑμῖν noch die Nichterwähnung Gottes als des Schenkenden sich verträgt. Man muß, wenn man jener Erklärung folgt, das ὅτι geradezu über den Relativsatz zurückgreifen lassen, was aber der Partikel direkt widerstrebt, oder man muß der ganz unnatürlichen alten Erklärung folgen, wonach ὅτι als referierende Partikel den Inhalt des τοῦτο einführen soll.[2]) Die üblichen Auslegungsversuche erweisen sich somit als nach verschiedenen Seiten mangelhaft. Ein erster Fehler dürfte in der mehr oder weniger ausgesprochen subjektiven Auffassung des ἥτις ἐστὶν αὐτοῖς ἔνδειξις liegen. Man wird dies objektiv fassen müssen, natürlich nicht so, daß ἔνδειξις im Sinne von causa steht (so z. B. Mpsv. u. a.), sondern so, daß das αὐτοῖς besagt, was betreffs jener gilt, während ἔνδειξις absolut gedacht ist: „was mit Bezug auf sie ein An-

[1]) Daß die Ermahnung durch den Hinweis darauf verstärkt wird, daß ihre Erfüllung den Widersachern zu einem Hinweis auf ihr Verderben gereiche, den Gläubigen (ὑμῖν vorausgesetzt) zu einem Hinweis auf Heil, ist wohl begreiflich. Daß aber dann beigefügt werde: und dies unmittelbar von Gott her, ist auffällig, wo eben doch gerade dies hervorgehoben sein soll, daß sie durch Erfüllung der Ermahnung selbst diese ἔνδειξις hervorrufen.

[2]) Jene erstere, motivierende Fassung des ὅτι (= γάρ) ist denkbar, wenn der Satz unmittelbar folgt. Es ist dann die Motivierung als Realgrund des geforderten Tuns gedacht. Dagegen spricht der zwischengestellte Relativsatz, der als solcher auch nicht als eigentliche Parenthese gefaßt werden kann, entscheidend gegen diese Verwendung der Partikel an unserer Stelle. Übrigens würde der Inhalt von v. 29 nicht einmal besonders zur Motivierung der Forderung v. 27[b] und 28[a] geeignet sein. — Die Unnatur aber der anderen schon bei Clem. Al. und Chrys. sich findenden Erklärung wird schon durch die bloße Übersetzung des ganzen Satzgefüges im Zusammenhang deutlich, selbst wenn man, wie wohl die Meinung ist, das καὶ mit „auch“ wiedergibt: „auch ist dies von Gott her, daß etc.“. Speziell stört hier wie zuvor das vorangestellte ὑμῖν.

zeichen von Verderben ist".[1]) Dem tritt dann das *ὑμῶν δὲ σωτηρίας* entgegen, aber nicht so, daß das *ὑμῶν*, wie bei der subjektiven Fassung von *ἔνδειξις* unwillkürlich immer wieder sich einschleicht, für *ὑμῖν* steht, sondern so, daß es wirklich von *σωτηρίας* abhängt; eine Wendung, die wir im Deutschen freilich nicht genau nachahmen können, weil wir das Personalpronomen oder vielmehr den dasselbe vertretenden Genitiv (*αὐτῶν*) nicht so voranstellen können, die wir aber annähernd umschreiben, wenn wir übersetzen: „was im Hinblick auf sie ein Hinweis auf Verderben, andrerseits aber (ein Hinweis) auf euerseitige *σωτηρία* ist". Das hinzutretende *καί τοῦτο ἀπὸ θεοῦ* wird man dabei natürlicher nur auf das zweite Glied beziehen, wennschon es an sich möglich wäre, daß der Ap beides im Sinne hatte.

Um aber den Begründungssatz v. 29 mit seiner Aussage — nicht daß ihnen Mut zum Leiden u. dgl. geschenkt ward, sondern — daß ihnen und gerade ihnen das *ὑπὲρ Χοῦ* bzw. *ὑπὲρ Χοῦ πάσχειν* geschenkt ward, zu verstehen, wird es auch noch einer Revision der Erklärung des *ἥτις* bedürfen. Dasselbe kann sich weder auf das einmütige noch auf das mutige Eintreten der Leser beziehen, sondern es kann nur auf den für das griechische Ohr in dem Ausdrucke *οἱ ἀντικείμενοι* liegenden Verbalbegriff gehen: „einmütig einstehend für den Glauben und das ohne Scheu vor den sich Widersetzenden, welches (sich widersetzen) im Blick auf sie ein Anzeichen von Verderben, auf eurer Seite dagegen von Heil ist. Und dies von Gott her!" Worauf es dann glatt weiter heißt: „Denn euch ward geschenkt das für Christus." In den Ton teilen sich dabei, wie durch die Sperrung im Druck angedeutet, das am Anfang stehende *ὑμῖν* und das am Schluß stehende *τὸ ὑπὲρ Χοῦ*. Dies aber ist nicht ohne weiteres willkürlich durch *πάσχειν* zu ergänzen, sondern es hebt das Moment heraus, worauf es ankam: „Denn eben ihr seid begnadet worden mit dem *ὑπὲρ Χοῦ* und seid damit auf die Seite gestellt, für die Gott *σωτηρία* bereit hält". Erst im folgenden tritt dann die ausdrückliche Beziehung speziell auf das *πάσχειν* hinzu: „nicht nur mit dem an ihn glauben, womit ihr ja auch beschenkt seid und was im weiteren Sinne ja auch ein Eintreten für ihn einschließt bzw. mit sich bringt (vgl. *συναθλοῦντες τῇ πίστει*), sondern auch, was gegenüber der Erwähnung des *μὴ πτύρεσθαι ὑπὸ τῶν ἀντικειμένων* sich hervordrängt: mit dem für ihn leiden".[2])

---

[1]) Als ideelles Subjekt also, dem das Anzeichen gegeben wird, sind schon im ersten Glied in gewissem Sinne die Leser gedacht. Pl heißt sie darauf achten, was das in *ἥτις* Beschlossene für die Gegner zu bedeuten habe. Es kündigt ihnen, ob sie es inne werden oder nicht, Verderben an.

[2]) Das *ὑμῖν* steht darum nicht geradezu im Gegensatz zu den *ἀντικείμενοι* („euch, nicht jenen"), was seltsam wäre, wohl aber in Wiederauf-

Das Ganze dient nun wirklich zur Ermunterung zu einmütigem und insbesondere mutigem Einstehen für das Evangelium gegenüber den Widersachern, die dem Verderben entgegengehen, während doch für die Leser gerade dies Widersprechen ein Zeichen bedeutet, daß sie auf dem Wege des Heils sind, weil von Gott begnadet mit der Aufgabe des für Christus Eintretens, ja Leidens.

Und derselben Ermunterung dient der Schlußvers des Kapitels, dessen nominativisches Partizipium natürlich nicht nötigt, es grammatisch auf das *στήκετε* v. 27 f. zurückzubeziehen (vgl. z. B. Beng.), sondern der wie z. B. Kl 1, 10 (vgl. z. St. Bd. X p. 308) die Form eines Ausrufs trägt: „Leute, die denselben Kampf haben, den ihr an mir ersahet (nämlich als Pl in Philippi war) und jetzt an mir (als an mir sozusagen sich abspielend) höret," natürlich nicht nur durch den Brief, der verhältnismäßig wenig davon sagt, sondern durch die zur Zeit über des Ap Lage zu ihnen gedrungenen und dringenden Nachrichten. Wie schon zu v. 28 braucht man auch hier darum nicht besondere „Christenverfolgungen" in Philippi anzunehmen. Es ist die allgemeine Aufgabe der Christen, sich durch mancherlei Widerstand hindurchringen zu müssen. Ob sich derselbe in Banden und Kerker oder in sozialer Bedrückung oder in Spott und Widerrede geltend macht, es bleibt derselbe Kampf, vgl. 1 Pt 2, 12 ff. Verweist Petrus auf die gleiche Lage der Bruderschaft in der Welt (1 Pt 5, 9), so Pl auf seine gleiche Lage.

Wenn nun 2, 1 ff. mit einem *οὖν* anschließend eine Weiterführung der mit v. 27 einsetzenden Paränese bringen, so hat man versucht, das *οὖν* speziell auf das Letzte, sei es auf den Relativsatz: *ἥτις ἐστὶν κτλ.*, sei es nur auf v. 29 zu beziehen. Es würde dann das *οὖν* in eigentlichem Sinne folgernd stehen. Doch widerstrebt dem der Inhalt der folgenden Ermahnungen, die keine spezielle Beziehung auf das in den letzten Worten Gesagte enthalten, so daß sie daraus erschlossen sein könnten. Man hat das *οὖν* als wiederaufnehmend zu fassen, bzw. als die weitere Entfaltung der allgemeinen Aufforderung v. 27 und 28[a] einführend (vgl. Weiß). Hat man nun in jener Aufforderung wesentlich eine solche zur Einigkeit gesehen, so würden auch 2, 1 ff. diese Seite speziell ins Auge fassen müssen. Und vor allem v. 2 und 3, aber auch schon

nahme des in solchem Gegensatz stehenden *ὑμῶν*, bzw. es wird durch die Voranstellung in dem Sinne herausgehoben, daß man umschreiben kann: „denn eben euch, den von jenen Widersachern bedrängten". — Begründet wird übrigens nicht das interjektionelle *καὶ τοῦτο ἀπὸ θεοῦ*, sondern, wie die soeben konstatierte Tonverteilung bestätigt, insbesondere das *ὑμῖν δὲ σωτηρίας*. Die Interjektion bekommt gleichwohl ihr Recht durch das *ἐχαρίσθη*, würde aber, wenn es auf ihre Begründung ankäme, ein vorangestelltes *ἀπ' αὐτοῦ* oder eine aktivische Wendung fordern: „Er war's, der euch schenkte".

die Erwähnung der *κοινωνία* in v. 1 könnten dies zu bestätigen scheinen. Doch nicht nur, daß zunächst nicht dieser Begriff, sondern der der *παράκλησις* und des *παραμύθιον* in v. 1 auftritt, auch in v. 2 und 4 erscheinen andere Ermahnungen neben der zur *ἑνότης πνεύματος*, und in v. 5 ff. ist der Gedanke an letztere überhaupt nicht mehr zu finden, und ebenso läßt es die mit *ὥστε* eingeführte Zusammenfassung v. 12 ff. in ihrer Allgemeinheit (vgl. unten) nicht zu, daß das voranstehende speziell auf Einheit des Geistes bezogen werde. Für uns kommt dies aber auch gar nicht in Betracht. Wir haben erkannt, daß weder das *ἐν ἑνὶ πνεύματι*, noch auch *μιᾷ ψυχῇ* die Mahnung v. 27 f. zu einer solchen speziell zur Einigkeit stempeln kann, sondern daß das geforderte Verhalten würdig des Evangelii Christi durch die weitere Ausführung nur dahin näher bestimmt ward, daß die Leser von dem Einen göttlichen Geist sich leiten lassen sollen, indem sie dabei einmütig für den Glauben einstehen und ohne Scheu vor den Widersachern. Dementsprechend führt nun das *οὖν* eine Reihe von Ermahnungen ein, unter denen zwar auch solche zur Einigkeit, bzw. Einheitlichkeit des Strebens sich finden, die aber zumeist weit darüber hinausgreifen und wie zu rechter *παράκλησις* etc. (vgl. die Ausleg.), so zur Demut und Selbstlosigkeit, zum Schaffen des Heils überhaupt mit Furcht und Zittern, zu einem Handeln ohne *γογγυσμοί* und *διαλογισμοί* ermahnen, damit man tadellos erscheine inmitten eines verderbten Geschlechts etc., lauter Dinge also, die unter das *ἀξίως τ. εὐαγγελίου πολιτεύεσθαι* sich befassen, nur daß bald mehr das *στήκειν ἐν ἑνὶ πνεύματι*, bald mehr das *μιᾷ ψυχῇ συναθλεῖν*, bald auch das *μὴ πτυρόμενοι* nachklingt, die aber mit der *ἑνότης* sich kaum oder gar nicht berühren.[1])

Schwierig ist nun aber die Erklärung zunächst des ersten Verses. Schon die drei ersten Glieder, wenigstens das erste und dritte, sind sehr auffällig. Man übersetzt meist: „Gibt's nun irgendwie eine Zusprache in Christo, gibt's irgendwie eine Gemeinschaft des Geistes", und läßt mit v. 2 den Nachsatz eintreten: „so erfüllet meine Freude, daß ihr etc." Aber man kommt damit nicht zu einem befriedigenden Ziele, sei es nun, daß man die Vordersätze als allgemeine Beschwörung faßt („wenn es überhaupt

[1]) Die Meinung bei der obigen Darlegung der Gedanken ist natürlich nicht die, daß man v. 27 f. wie eine Predigtdisposition vorausgeschickt vorzustellen hätte, deren einzelnen Teilen die Ausführung folgen müßte. Der beherrschende Gedanke ist das *ἀξίως πολιτεύεσθαι* und etwa das Stehen in dem Einen Gottesgeiste. Daneben kehrt gleichsam von selbst und unwillkürlich das *μιᾷ ψυχῇ ἀθλεῖν* wieder (in Form der Aufforderung zu gleichem Streben, gleicher Liebe etc.), und dem *μὴ πτυρόμενοι ἐν μηδενὶ ὑπὸ τῶν ἀντικειμένων* korrespondiert wenigstens einigermaßen das „alles ohne Murren und Zweifeln, damit man rein dastehe inmitten eines argen Geschlechts".

irgend Zusprache gibt"), sei es daß man ein *παρ' ὑμῖν* hinzudenkt („wenn es bei euch irgend *παράκλησις* gibt"), sei es daß man gar mit Chrys., Mpsv. u. a. an für den Ap bei den Lesern vorhandene *παράκλησις* denkt („*εἴ τινά μοι βούλεσθε παράκλησιν δοῦναι*"). Müßte man nämlich in den letzteren Fällen das *παρ' ὑμῖν* oder das *μοι* im Vordersatz ausgedrückt erwarten, so müßte obendrein hierbei wie im ersten Fall der Nachsatz einen ganz anderen, dem Gedanken der Vordersätze korrespondierenden Inhalt haben.[1]) Ganz rätselhaft aber würde die Aussage des vierten Gliedes, wenigstens wenn man mit den weitaus meisten Zeugen liest: *εἴ τις σπλάγχνα καὶ οἰκτιρμοί.*[2]) Dieses *τις* kann nämlich unmöglich, wie das *τις* und *τι* zuvor, mit dem Substantiv verbunden werden („gibt's irgend Mitleid und Erbarmen"), man wollte denn einen Solözismus annehmen, der wohl ohne Beispiel dastünde, jedenfalls bei Pl unerhört wäre. Es müßte lauten: *εἴ τινα,* wie tatsächlich etliche Zeugen, aber in offenbarer Korrektur haben.[3]) Doch würde der durch dies *τινά* entstehende Sinn keineswegs gefällig sein. Wäre nämlich schon die Berufung auf etwa vorhandene Zusprache in Christo, Liebestrost und Geistesgemeinschaft als Motiv für den ver-

---

[1]) Der Ap kann wohl sagen: „Gibt's überhaupt Ermahnung in Chr. etc., so laßt mich das auch bei euch finden" oder „Gibt's bei euch (oder für mich) Trost, so laßt ihn auch laut werden" u. dgl. Aber er kann nicht einen Vorder- und Nachsatz aufeinander beziehen, die gar nichts miteinander zu tun haben. Man verdeckt sich das etwa, wenn man frei umschreibt oder nur einzelne Momente aus dem Vordersatz hervorhebt. Eine genaue Übersetzung aber zerstreut den Schein von selbst.

[2]) So in BsACDEF-G u. a. Majj., sowie zahlreichen Minusk., bei Chrys. wenigstens als var. lectio, bei Dam. u. Oekum.

[3]) Wenn Ti aus der unbefangenen Aufnahme der LA *τις* bei den Anm. 1 genannten Zeugen schließt, soloecismum ipsis Graecis auribus tolerabilem visum esse, so ist das eine keineswegs durchschlagende Argumentation. Jedenfalls haben eine Reihe gerade der besten Ausleger, soweit ihr Text sich feststellen läßt, die LA: *εἴ τινα* sei es gelesen, sei es selbst korrigiert (vgl. Chrys., Thdrt., Thphlkt.; dazu si qua bei den Lateinern, spez. auch bei Ambstr. und Pelag.) und stehen daneben gelegentlich die Varianten *τι* und *τε*. Wenn etliche andere und die meisten Abschreiber über die Schwierigkeit hinweggelesen haben, so mag das auffällig sein, beweist aber jedenfalls dafür noch gar nichts, daß dem Apostel Paulus der Solözismus möglich gewesen sei. Übrigens wäre es nicht undenkbar, daß der eine oder andere das nachher zu gebende Verständnis bereits hatte (vgl. unten die Notiz betr. Pelag.). — Holsten freilich meinte, daß gar keine Schwierigkeit vorliege. Man brauche sich nur hinter *εἴ τις* eine Pause zu denken, um eine in der lebendigen Sprache jeden Augenblick (sic!) vorkommende Wendung zu haben. Hätte er sich die Mühe gegeben, die Probe in seiner Übersetzung wirklich zu machen, so hätte er wohl anders geurteilt. Man übersetze doch einmal mit Nachahmung der Genera auch im Deutschen: „Gibt's also irgend eine Mahnung in Christo, gibt's irgend ein Trostwort, gibt's irgend einen Geistesverband, gibt's irgend einen — Liebe und Erbarmen!" Ich bekenne, derartiges nicht nur nicht jeden Augenblick, sondern überhaupt noch nicht gefunden zu haben.

meintlichen Nachsatz v. 2 („so erfüllet meine Freude, daß ihr auf dasselbe bedacht seid") oder die Beschwörung bei solchem seltsam, so würde dem noch die Krone aufgesetzt durch Berufung auf etwa vorhandenes Mitleid und Erbarmen. Man hat dies wohl empfunden und hat darum der in der letzten Anmerkung erwähnten Variante etlicher Minuskeln folgend aus τις ein τι gemacht, indem man annahm, daß das erste Σ durch Verdoppelung entstanden sei, und hat das τι dann nicht attributiv, sondern prädikatisch gefaßt: „wenn Mitleid und Erbarmen etwas ist = etwas wert ist". Die Verbreitung der LA τις würde dabei fordern, daß diese angebliche Textverderbnis sehr früh, eventuell schon als Schreibversehen bei der ersten Nieder- oder Abschrift eingetreten wäre. Aber man dürfte dabei nicht stehen bleiben. Denn es ist durchaus unglaublich, daß der Ap das vierte Glied wesentlich anders gedacht hätte, als die drei vorangehenden. Man müßte mit Blaß und Hpt. auch das τις im ersten und dritten Glied in τι korrigieren, so daß alle vier Glieder den gewissermaßen beschwörenden Sinn gewännen: „Gilt also etwas Ermahnung, Zuspruch, Gemeinschaft, Erbarmen, so erfüllet meine Freude". Aber man kann doch nicht verkennen, daß dies eine durchaus willkürliche Textbehandlung ist. Und dabei blieben schließlich doch auch so die Vordersätze wenig passend zu dem Nachsatz und im Kontext höchlich überraschend.[1]) — Es wird sich lohnen zu dem bestbezeugten Text zurückzukehren. Mey. hat versucht, denselben wenigstens vorschlagsweise — er selbst bevorzugt τινά — dadurch verständlich zu machen, daß er die vier Sätze zwar auch als Vordersätze zu v. 2 faßt, das ἐν Χῷ, ἀγάπης, πνεύματος und σπλάγχνα κ. οἰκτ. aber prädikatisch nimmt: „Wenn also irgendeine Zusprache Zusprache in Christo ist, wenn irgendeine Tröstung Liebeströstung, wenn irgendeine Gemeinschaft Geistesgemeinschaft, wenn irgendeine (Gemeinschaft) Herz und Erbarmen ist, so erfüllet etc." Man wird zugeben müssen, daß, wenn die Exegese lediglich die Aufgabe hätte Wort für Wort zu übersetzen, diese Auskunft erträglich wäre. Ist man aber so anspruchsvoll, auch einen Sinn bei den Worten zu suchen, so versagt sie völlig. Es ist nicht eine Verbesserung, sondern eine Verschlechterung eines Vorschlags Hfms., wonach die vermeintlichen Vordersätze in Wahrheit vom Ap als vollständige Sätze ge-

[1]) Die Sache ist um so unglaublicher, wenn man doch meint εἴ τις σπλάγχνα sei sinnlos. Wir hätten dann den Fall, daß zwei guten Sinn habende Sätze nach dem letzten vermeintlich sinnlosen geändert worden seien, während man doch umgekehrt erwarten müßte, daß der letzte durch den vermeintlichen Schreibfehler angeblich sinnlos gewordene vielmehr allgemein nach dem τις im ersten und dritten Glied in τι oder τινά zurückkorrigiert worden wäre, wie das ja wirklich gelegentlich geschehen ist (vgl. vor. Anm.).

dacht seien, so zwar, daß das *ἐν Χῷ* etc. je den Nachsatz bildet und man also etwa zu umschreiben hätte: „Ist's irgend Ermahnung, d. h. kommt irgend Ermahnung in Betracht, so in Christo, d. h. so geschehe sie in Christo etc.“ Hfm. beruft sich auf 1 Pt 4, 11: *εἴ τις λαλεῖ, ὡς λόγια θεοῦ, εἴ τις διακονεῖ, ὡς ἐξ ἰσχύος.* Er hätte auch aus der paulinischen Literatur eine Analogie nennen können, nämlich Rm 12, 6 ff. (vgl. bes. v. 7: *εἴτε ὁ διδάσκων, ἐν τῇ διδασκαλίᾳ, εἴτε ὁ παρακαλῶν, ἐν τῇ παρακλήσει*). Natürlich ist dabei die *παράκλησις* als Sache der Leser gedacht: „Gilt's also andere ermahnen, so tut es in Christo, gilt's einander zusprechen, so laßt es Liebeszuspruch sein“. Der paränetische Charakter ist selbstverständlich, indem die Sätze nichts anderes sind, als der Anfang zur Auseinanderlegung des geforderten Verhaltens würdig des Ev, des Stehens in Einem Geiste etc. — Doch ist zu fragen, ob auch das dritte und vierte Glied dazu passen. Das dritte macht keine Schwierigkeit: „wenn irgend Gemeinschaft in Betracht kommt, so sei sie Geistes, d. h. vom Geiste Gottes bestimmt und durchwaltet (vgl. 1, 27: *ἐν ἑνὶ πνεύματι*)“. Dagegen läßt das vierte Glied im Vordersatz scheinbar das Subjekt vermissen. Hfm. wollte dies dadurch erledigen, daß er überhaupt nur drei Glieder annahm, indem er *πνεύματος* von *κοινωνία* abhängig dachte, das letzte *εἴ τις* mit Betonung des *εἰ* zwischeneingeschoben sein ließ und *σπλάγχνα καὶ οἰκτιρμοί* als Nachsatz im dritten Glied erklärte: „wenn Geistesgemeinschaft, wenn eine, so sei sie Herzlichkeit und Erbarmen“. Doch kann man nicht verkennen, daß die Zusammenfassung von *κοινωνία* mit *πνεύματος* formell aus der Parallele mit den zwei ersten Gliedern heraustritt und auch sachlich, wenigstens wenn man *πνεῦμα* wie v. 27 vom göttlichen Geiste nimmt, stört, insofern dann schon im Vordersatz eine qualitativ bestimmte Größe auftritt, die dem Nachsatz gewissermaßen vorgreift („gibt's geistgewirkte Gemeinschaft, so sei sie Herzlichkeit“). Hinzukommt, daß das letzte *εἰ* eine andere Klangfarbe bekommt, indem es das Vorhandensein von Geistesgemeinschaft bei den Lesern gewissermaßen in Zweifel zieht („wenn Geistesgemeinschaft, wenn welche, so etc.“). Endlich erscheint auch der Satz selbst verwunderlich, daß etwa vorhandene Geistesgemeinschaft Herzlichkeit und Erbarmen sein solle, was Hfm. dadurch kaum befriedigend erledigt, daß er den Gegensatz einer Geistesgemeinschaft bildet, die „nur Sache des Verstandes und des Wissens wäre“. Alle drei Einwände verschwinden, wenn man wirklich den Parallelismus festhaltend wie oben *πνεύματος* als dritten Nachsatz nimmt und *σπλάγχνα καὶ οἰκτιρμοί* zum vierten Nachsatz macht, dessen Vordersatz dadurch gewonnen wird, daß man, wie bei der oben abgewiesenen Erklärung des ganzen Verses nach Meyers Alternativvorschlag, das *εἴ τις* nur durch *κοινωνία*, nicht aber wie bei Hfm. durch *κοινωνία*

πνεύματος ergänzt: „wenn irgendwelche Gemeinschaft in Betracht kommt, so sei sie geistdurchwaltet, wenn irgendwelche, so sei sie Herzlichkeit und Erbarmen (erweise sich als solche)". Der Grund dieser zwiefachen Beschreibung der geforderten Gemeinschaft liegt in der Allgemeinheit der ersten mit πνεύματος gegebenen Bestimmung. Alles etwa vorkommende an den Willen des anderen sich richtende παρακαλεῖν soll in Christo geschehen, d. h. so, daß es keinen anderen Grund und Maßstab hat als ihn; alles an das Gemüt sich wendende παραμυθεῖν soll aus Liebe herausgeboren werden und kein anderes Motiv haben, weder unberufene Zudringlichkeit noch falsche Sentimentalität oder was sonst denkbar sei; alle Gemeinschaftserweisung soll von Geist durchwaltet sein und eben damit — näher beschrieben — in Herzlichkeit und Erbarmen einhergehen, statt etwa lediglich auf natürlichem Boden zu wurzeln und in bloß natürlicher Sympathie oder in einem auf Gegendienst hoffenden Sinn u. dgl. sich zu erweisen. — Faßt man die Sätze so, so sind sie in der Tat ohne jeden Anstoß und, wie schon bemerkt, wohl geeignet, die Auseinanderlegung des πολιτεύεσθαι ἀξίως τ. εὐαγγ. κτλ. einzuführen.[1])

Derselben Auseinanderlegung gehört nun aber weiter v. 2—4 als ein zweites Glied an, dessen partikelloser Anschluß nicht auffälliger ist, als der von v. 5 ff. an v. 2—4. Doch ist die Frage, ob diese Verse nur einen Gedanken in mehrfachem Ausdruck ausführen, worauf die Satzform weist, oder ob die Partizipien und

[1]) Es ward schon oben (S. 94 Anm. 3) bemerkt, daß die gegebene Auslegung möglicherweise schon in der alten Kirche mehrfach vertreten war; jedenfalls scheint Pelagius sie zu haben. Allerdings befolgt er im vierten Satz eine andere, wohl aus Kl 3, 12 stammende LA (vgl. Swete zu Mpsv. z. St.), indem er übersetzt: si qua viscera miserationis. Aber er scheint eben alle vier Sätze in der angegebenen Weise in Vorder- und Nachsatz zu zerlegen. Hierauf weist gleich beim ersten Satz die kohortative Form, die er seiner Umschreibung gibt: „si qua ergo consolatio in Christo]: si in omni tribulatione ab ipso solo consolamini non sit vestra consolatio patrimonium terrenum": und es stimmt dazu die weitere Paraphrase: „si quod solatium caritatis]: caritas Christi, non amicorm" und „si qua societas spiritus]: spiritualium, non carnalium". Denn beide Male dürfte nach Analogie des ersten Falles zu ergänzen sein: „sit!" und also das Komma in der Übersetzung hinter solatium und hinter societas gehören. Der vierte Satz wird dann freilich in einer etwas rätselhaften Weise erklärt: „si qua viscera miserationis]: vestri miseremini potius, quam parentum". Das parentum scheint allerdings auf patrimonium im ersten Satz zurückzuweisen, aber es ist dunkel. Vielleicht daß parentes, einem Gebrauch der späteren Latinität folgend „Verwandte" meint und der Satz besagt: „so erbarmet euch vielmehr als Christen unter einander, als etwa eurer natürlichen Verwandten (Volksgenossen)!" Jedenfalls bleibt auch hier die kohortative Wendung. Man beachte auch die Bemerkung zu v. 2, wo ausdrücklich einer anderen Erklärung zu v. 1 gedacht wird, bei der erst v. 2 den Nachsatz bildet, was aber augenscheinlich nicht den Beifall des Pelag. findet, wenigstens nur als möglich von ihm beurteilt wird.

adverbialen Ausdrücke v. 2b—4, wenn auch in der Form abhängig, selbständige Mahnungen bringen. Die Antwort ergibt sich aus genauer Betrachtung gleich der ersten Worte: „Machet meine Freude voll in der Richtung, daß ihr auf ein und dasselbe bedacht seid".[1] Was dies sei, steht nicht da. An und für sich könnte man in Erinnerung an das zu *ἐν ἑνὶ πνεύματι* 1, 27 Bemerkte meinen, der Ap denke auch hier an „das Eine, was not ist". Doch würde das *τὸ ἓν φρονοῦντες* im folgenden sehr pleonastisch wirken, auch wenn man — wie sich empfehlen dürfte — das vorangestellte *σύμψυχοι* eng damit verbindet und den Ton haben läßt. Es wird darum das *τὸ αὐτό* ohne solche inhaltliche Bestimmtheit gedacht sein und lediglich die gleiche Richtung des Strebens ausdrücken, ähnlich wie 4, 2. Der Gegensatz ist die Zersplitterung der Interessen und Strebungen, wie sie in lebendigen Gemeinden leicht einreißt und das Gemeindeleben beeinträchtigt. Die Motive können dabei verschiedene sein: hier subjektive Vorliebe für diese oder jene Form christlicher Betätigung, dort Mangel an einfältigem Bedachtsein auf das Eine Notwendige, dort mitsprechende Selbstsucht und Ruhmsucht, oder ein sich erhaben dünken über die anderen, dort ein Beschränktsein des Interesses auf die eigenen Angelegenheiten. Eben diese Motive werden nun im folgenden wirklich abgewehrt, d. h. aber es treten diese Sätze wirklich als Näherbestimmungen auf, wenn auch nur die ersten beiden (v. 2b) ganz zutreffend mit „indem" anzuknüpfen sind, während v. 3 schon durch seine Form eine gewisse Selbständigkeit erhält, die denn auch v. 4 zukommen wird. Zunächst also v. 2b: „indem ihr dieselbe Liebe habt, einmütig das Eine im Sinne habt". Unter der geforderten *ἀγάπη* versteht man hierbei nun freilich meist die gegenseitige Liebe, die wechselseitig die gleiche sein solle (vgl. schon Chrys.). Doch ist die so entstehende Forderung weder durch das *ἵνα τὸ αὐτὸ φρονῆτε* nahe gelegt, noch dem Ausdruck *τὴν αὐτὴν ἀγάπην ἔχοντες* (ohne ein *εἰς ἀλλήλους*) entsprechend. Vielmehr wird es sich um den auf den gleichen Gegenstand gerichteten liebenden Eifer, um die gleiche Liebeshingabe handeln.[2]

---

[1]) Vgl. zu dem Gebrauch von *ἵνα* an vorliegender Stelle das von Winer über *ἵνα* nach Verben des Bittens, Wollens etc. § 44, 8 Bemerkte. Die Möglichkeit solcher Verwendung der Partikel hängt mit ihrer Grundbedeutung zusammen.

[2]) Daß der Ap vorher und überhaupt in der Regel, wo er von *ἀγάπη* redet, an Liebe zu Gott oder, wie eben zuvor, zum Nächsten denkt, ist kein Gegengrund gegen diese Umschreibung. Das Singuläre ist, daß er hier schreibt *τὴν αὐτὴν ἀγάπην ἔχοντες*, was nun einmal nicht heißt: das gleiche Maß von Liebe habend, sondern verschiedene Art von Liebe als möglich voraussetzt, vgl. 1, 30; *τὸν αὐτὸν ἀγῶνα ἔχοντες*; Rm 12, 4: *τὴν αὐτὴν πρᾶξιν ἔχειν*; 1 Kr 15, 39: *οὐ πᾶσα σὰρξ ἡ αὐτὴ σάρξ*. — Am nächsten kommt wohl der Sinn von *ἀγάπη* in Gl 5, 6: *πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη*.

Daneben tritt, gewissermaßen den Weg zu solcher gleichgearteten Liebe weisend: „einmütig das Eine im Sinne habend", denn so wird man wirklich zu verbinden und nicht das *σύμψυχοι* abgehackt für sich zu nehmen haben (vgl. 1, 27). Wo die Seelen in inniger Harmonie auf das Eine *κατ' ἐξοχήν*, das wahrhaft Notwendige, bedacht sind, da wird ein auf das gleiche gerichteter Liebeseifer nicht ausbleiben und damit ein Bedachtsein auf das gleiche erwachsen.[1])

Grammatisch loser schließt, wie bemerkt, v. 3[a] an: „nichts nach Maßgabe von Selbstsucht noch nach Maßgabe eitler Ruhmsucht!" [2]) Der Form nach ist der Satz exklamatorisch, dem Sinne nach aber parallel der voranstehenden Näherbestimmung und nicht hat man ein *φρονοῦντες* aus dem Voranstehenden zu ergänzen.[3]) Andrerseits ist freilich auch nicht willkürlich ein selbständiger Imperativ zu supplieren, sondern die Worte hängen sachlich noch eng genug mit der Aufforderung v. 2[a] zusammen, um, wenn auch nicht die Umschreibung mit: „indem ihr", so doch mit: „wobei ihr nichts so tun mögt, daß *ἐριθεία* oder *κενοδοξία* bestimmend ist", zu rechtfertigen. Am besten aber bleibt auch im Deutschen die einfach exklamatorische Wiedergabe: „nichts nach *ἐριθεία*!" Dagegen lehnt das Folgende sich dem dargelegten Satzverhältnis entsprechend auch syntaktisch wieder an den Hauptsatz an: „vielmehr durch die Demut einander höher gestellt achtend als sich". [4]) — v. 4 schließt ab: *μὴ τὰ ἑαυτῶν ἕκαστος σκοποῦντες ἀλλὰ καὶ τὰ ἑτέρων ἕκαστοι φρονοῦντες*. So nämlich wird sowohl auf Grund des äußeren Gewichts der Zeugen, als auch aus inneren Gründen zu

---

[1]) *σύμψυχος* kommt vor unserer Stelle und auch sonst im NT nicht vor. Die Bildung entspricht dem profangr. *σύμφρων*. Auch der Sinn ist wesentlich der gleiche (vgl. zu 1, 27).

[2]) Über *ἐριθεία* vgl. zu 1, 17; Holsten versucht offenbar im Dienst seiner Hypothese den Sinn: „rechthaberischer Wortstreit" festzuhalten. Aber er kann dies nur, indem er behauptet, daß das Sprachgefühl der ntl Schriftsteller und der LXX das Wort doch mit *ἐρεθίζω* und *ἔρις* verbunden hätte mit einem Übergang des *ε* in *ι*, was ja allerdings denkbar wäre (vgl. *ἐριαχηλέω* und *ἐρεσχηλέω*), aber keineswegs nachweisbar ist. — *κενοδοξία* (im NT sonst nur noch *κενόδοξος* Gl 5, 26) ist nach Suid. *ματαία τις περὶ ἑαυτοῦ οἴησις*. Richtiger im vorliegenden Zusammenhang: die Wertschätzung von Nichtigem, und zwar wohl speziell von nichtiger Ehre, nichtigem Ruhm, wie dies die Zusammenstellung mit *ἀλαζονεία, τῦφος* u. a. Begriffen empfiehlt, vgl. auch Chrys.

[3]) Die Konsequenz dieser auf einer dem lebendigen Stil des Ap fremdartigen Pedanterie beruhenden Struktur wäre, daß man mit Hölem. das *μηδέν* adverbial fassen müßte, weil sonst ein unerträglicher Gegensatz zu *τὸ ἕν* entstünde.

[4]) Über *ταπεινοφροσύνη* vgl. zu Eph 4, 2 (Bd. X, S. 180). Es ist das „gern gering sein wollen". Der Artikel folgt der Vorliebe des Griechen für konkrete Anschauung. Die Forderung von Demut wird als schon erfüllt vorgestellt. Im allgemeinen vgl. zu der Vorliebe für Determination Bd X, S. 61 und 84.

lesen sein.[1]) Der Wechsel des Singulars und Plurals hat nichts Besonderes zu bedeuten, zumal angesichts des Umstandes, daß die beiden Satzhälften auch dem Gesamtinhalt nach nicht genau einander entgegengesetzt erscheinen. Denn es ist irrig, zu sagen, es sei im ersten Glied eigentlich ein *μόνον* zu erwarten, wodurch das Charakteristische des Ausdrucks verwischt würde. Vielmehr werden nur *μή* und *ἀλλά* den Gegensatz ausdrücken, das *καί* im zweiten Glied aber zu der prädizierenden Aussage gehören, so daß man das Satzverhältnis damit andeuten könnte, daß man hinter *μή* und *ἀλλά* je ein Kolon denkt bzw. umschreibt: „nicht so, daß jeder das Eigene ins Auge faßt, sondern so, daß die jeglichen auch das des anderen ins Auge fassen". Jenes charakterisiert den Standpunkt eines sozusagen gedankenlosen Egoismus, der gleichgültig am Interesse des anderen vorübergeht, dieses den normalen Standpunkt eines Christen, der das Interesse des anderen in sein Interesse mit aufgenommen hat; eine Auslegung, die freilich voraussetzt, daß das *ἕκαστοι* am Schluß wirklich hierher und nicht, wie allerdings schon frühzeitig mehrfach angenommen ward (vgl. Ti), zum folgenden (*ἕκαστοι τοῦτο φρονεῖτε*) gehört. Übrigens entspricht v. 4 tatsächlich der Warnung vor *ἐριθεία*, während v. 3[b] der *κενοδοξία* gegenübersteht, so zwar daß bei dem *ὑπερέχειν* nicht an ein Überragen in moralischer Beziehung zu denken ist, sondern, wenn man so will, an ein Plus von Begabung. Besser noch, man denkt überhaupt an einen Vorzug von Ehre und Rang, also an die Forderung gegenseitiger „Ehrerbietung" (vgl. Weiß), wobei das, worin man den anderen für höher gestellt erachtet, verschieden bestimmt sein kann. Der *δοῦλος* wird seines Herrn soziale Stellung, der Herr die Würde des Dienenden in seiner Arbeit, die Gatten gegenseitig die ihnen je verliehene sonderliche Aufgabe und Ehre vor Augen haben usw. und so zu jenem *ἡγεῖσθαι* kommen.[2])

---

[1]) Für das singular. *ἕκαστος* in der ersten Satzhälfte treten ℵCDE u. v. a. Mjj., Übersetzungen und Väter ein. Die gewisse Härte, die durch das pluralische *τὰ ἑαυτῶν* entsteht, dürfte eben der Anlaß sein, daß BAF-G u. a. den Plural *ἕκαστοι* einsetzten, während der Korrektor von C und etl. durch Korrektur des *ἑαυτῶν* in *ἑαυτοῦ* nachhalfen. Für den Plural *ἕκαστοι* in der zweiten Satzhälfte entscheidet das Übergewicht der älteren Zeugen. Der Singular ward dem ersten Singular nachgeschrieben. Andere Varianten, wie die Auslassungen des *καί* nach *ἀλλά*, *σκοπεῖτε* oder *σκοπείτω* statt *σκοποῦντες*, sind noch offenkundiger Korrekturen zur Vermeidung scheinbarer Härte.

[2]) Die gegebene Auslegung widerlegt von selbst die Behauptung Holstens, daß die gewählten Ausdrücke spez. in v. 4 beweisend für seine Annahme einer juden- und einer heidenchristlichen Partei in Philippi seien, die miteinander rivalisierten, statt daß jede Partei das Gute bei den anderen anerkannt hätte. Wenn man überhaupt bestimmte Veranlassung für diese Ermahnungen anzunehmen hat, was ja nicht unwahrscheinlich ist, so handelt es sich sicher nicht um derartige Differenzen; eher vielleicht um einen Mangel an einheitlicher Betätigung und gemeinschaftlicher Arbeit im

Ein neuer Satz kommt mit v. 5 ff. Zunächst ist der Text festzustellen. Die kritischen Ausgaben haben übereinstimmend *τοῦτο φρονεῖτε*, doch ist sowohl die Variante *φρονείσθω* als die ein *γάρ* nach *τοῦτο* bietende LA stark genug bezeugt, um die Frage ernstlich nahe zu legen, ob jene rezipierte Form wirklich als ursprünglich gelten dürfe.[1]) Jedenfalls wird man zugeben müssen, daß die Annahme einer Korrektur der obendrein ungewöhnlichen dritten Person Singularis Passivi in die zweite Pluralis Aktivi mit Rücksicht auf das *πληρώσατε* v. 2 (vgl. auch v. 12: *κατεργάζεσθε*) näher liegt als das umgekehrte, während es wenig wahrscheinlich ist, daß Pl selbst wirklich geschrieben haben sollte: *τοῦτο φρονεῖτε ἐν ὑμῖν, ὃ καὶ ἐν Χῷ Ἰοῦ*. Andrerseits ist es aber auch unwahrscheinlich, daß der Ap geschrieben haben sollte: *τοῦτο γὰρ φρονείσθω* (oder auch *φρονεῖτε*) *ἐν ὑμῖν*. Es ist nämlich keineswegs an dem, wie man freilich vielfach annimmt, daß die folgende Beschreibung des Vorbildes Christi geeignet wäre, die vorangehenden Ermahnungen, speziell die letzte zu begründen oder zu bestätigen. Mag man im einzelnen die Worte auslegen, wie man wolle, so bleibt das Charakteristikum dies, daß Christus Jesus bereit war auf solches zu verzichten, was ihm zustand oder zukommen sollte, und sich zu einem Sein und Verhalten tiefster Erniedrigung bereit fand. Die Aufforderung zu entsprechender Gesinnung bei den Lesern tritt dann aber neben die voranstehenden Aufforderungen, statt sie gewissermaßen zusammenzufassen, wie es bei *γάρ* zu stehen käme.[2]) Es bleibt also als

---

Dienste des Reiches Gottes, wie dies 4, 2 f. in einem besonderen Fall berücksichtigt wird. Doch spricht die Formulierung kaum dafür, sondern für Äußerungen des Egoismus im allgemeinen.

[1]) Das *γάρ* findet sich vor allem in Hss des abendländischen Typus (DF-G u. v. a.) und bei griech. u. lat. Vätern, während es in B ℵ A u. v. a. fehlt (das *δή* bei Didym. verbunden mit *λογιζέσθω* und das *καί* in Pesch. kommen nicht in Betracht). *Φρονείσθω* ist dagegen den älteren Mjj. durchgängig fremd, dsgl. den Lateinern, Syrern, spez. Pesch. u. a., wird jedoch von den meisten griech. Vätern, von Orig. ab, von späteren Mjj., den meisten Min., mehreren Übersss. dargeboten. Daneben finden sich gelegentlich *φρονεῖσθε, φρονείτω ἕκαστος ἐν ὑμῖν* oder *ὑμῶν*. de fahren fort: quod et Chr. Jesus, eine Korrektur, die ebenso begreiflich ist, wenn das *φρονεῖτε* gleichfalls aus Korrektur entstanden ist, wie wenn es ursprünglich dastand.

[2]) Am ersten ließe sich eine Begründung betr. des *μηδὲν κατ' ἐριθείαν μηδὲ κατὰ κενοδοξίαν* annehmen. Aber selbst diesem Satz gegenüber, der durch zwei andere Gedanken von der vermeintlichen Begründung getrennt ist, bleibt der Einwand, daß eine einfache Aussage darüber erwartet werden müßte, wie auch Chr. J. nicht auf Lohn und Ruhm aus war. Das das *γάρ* veranlassende Mißverständnis stammt wohl daher, daß man sich durch das *ἐταπείνωσεν ἑαυτόν* im Anklang an *τῇ ταπεινοφροσύνῃ* v. 3, das aber dort in Verbindung mit dem einander höher achten, nicht mit *ὑπήκοον γίνεσθαι* auftritt, verführen ließ, in der Demut den Hauptbegriff sowohl von v. 2—4, als von v. 5 ff. zu sehen.

wahrscheinlichste Grundform: *τοῦτο φρονείσθω ἐν ὑμῖν*, das man teils durch Umsetzung in die zweite Person Pluralis ohne wesentliche Sinnesänderung dem *πληρώσατε* anpaßte (gelegentlich schon in den Hss. unter Herüberziehung des *ἕκαστοι* v. 4), teils in Verkennung des charakteristischen Moments von v. 5 ff. (vgl. die vor. Anm.), durch Einfügung des *γάρ* sich mundgerechter machte.[1])

Über den wirklichen Fortschritt des Gedankens ist nun nach dem Bemerkten nicht mehr viel zu sagen. „Gibt's also Ermahnung, Zuspruch, Gemeinschaft, so hatte Pl seine Paränese zu entfalten begonnen, so sei sie in Christo, voll Liebe, geistlicher Art und in Erbarmen sich erweisend." — „Erfüllet meine Freude, so hatte er fortgefahren, daß ihr auf dasselbe bedacht seid, wobei, wie es schon mehr selbständig hieß, nichts nach Lohn- und eitler Ehrsucht geschehe, vielmehr indem ihr einander höher achtet, ein jeglicher auch des anderen Interesse im Auge habend." — „Erweist eine Gesinnung, so heißt es nun, der Jesu Christi gleich, der euch verzichten lehrt auch auf solches, was euch von Rechts wegen gehört und euch euch erniedrigen und euch unterordnen lehrt bis zum äußersten." Mit einem *ὥστε* wird v. 12 ff. die Sache nach einer gewissen Digression (v. 9—11) zum Abschluß kommen: „also, meine Geliebten, wie ihr allezeit gehorchtet, so schaffet auch jetzt euer Heil etc."

Aber wie sind nun v. 5 ff. im einzelnen zu deuten? Obwohl es gewiß unrichtig ist, zu sagen, der Ap beabsichtige mit den Worten nicht nur die Philipper zu ermahnen, sondern viel mehr noch ihnen eine Belehrung über die exinanitio etc. zu geben (Calov unter Berufung auf Flacius), so hat doch der „dogmatische Gehalt" der Stelle zu den mannigfaltigsten und eingehendsten Erörterungen geführt, die freilich entsprechend öfter mehr dogmatische als rein exegetische Interessen verraten.

Zunächst v. 5: *τοῦτο φρονείσθω ἐν ὑμῖν ὃ καὶ ἐν Χῷ!*

Entgegen der üblichen Auslegung, wonach damit Jesus Chr. als Vorbild für die Leser aufgestellt werde, hat zunächst Hfm. und ihm folgend Zahn (S. 243) diese Worte, bzw. die dabei bevorzugte LA *τοῦτο φρονεῖτε κτλ.* dahin verstehen wollen, daß die Leser ermahnt würden „ihren Sinn in ihnen so gerichtet sein zu lassen, daß er der ihn zu einem christlichen machenden Bestimmtheit nicht ermangele". Aber nicht nur, daß hierbei das *καί* im Relativsatz statt eines bloßen *ὃ ἐν Χῷ* etwas Störendes behalten würde: es müßte vor allem in dem Hauptsatz sei es ein *πάντοτε*

[1]) Es sei aber ausdrücklich betont, daß wenigstens, was das *φρονείσθω* anlangt, nur von größerer Wahrscheinlichkeit gesprochen werden kann. Die starke Bezeugung des *φρονεῖτε* nötigt immer wieder, mit der Möglichkeit dieser LA zu rechnen. Für das Verständnis der folgenden Ausführung ist die Frage übrigens von geringem Belang.

oder ein μόνον beigefügt sein, wie denn tatsächlich Zahn paraphrasiert: „sie sollen nur solches den Gegenstand ihres menschlichen Denkens und Trachtens sein lassen, was auch Gegenstand ihres christlichen Denkens und Trachtens ist und sein kann". Solange diese von mir gesperrten Zusätze dem griechischen Texte fehlen, wird jene Deutung schwerlich zulässig sein.[1]) Man wird zu der von alters angenommenen Fassung zurückkehren müssen, wobei man sich allerdings gegenwärtig halten mag, daß das ἐν nicht notwendig das φρονεῖν als in dem Innern der genannten Subjekte sich vollziehend betont, sondern daß es das φρονεῖν als bei den betr. Subjekten vorfindlich beschreibt: das werde bei euch erstrebt, was auch bei Chr. J. erstrebt ward, oder vielleicht unter Supplierung nur eines ἦν oder ἐστίν: was auch bei Chr. J. sich vorfand oder — zeitlos gedacht — sich vorfindet. Was dies nun sei, besagt der weitere, sich anschließende Relativsatz.

Eine viel umstrittene Frage ist dabei zunächst die, ob als Subjekt, von dessen Verhalten geredet wird, der vorzeitliche oder der geschichtliche Christus gemeint sei? Daß die Bezeichnung als Χριστὸς Ἰησοῦς gegen das erstere entscheide, sollte man nicht mehr wiederholen. Zwar auf 2 Kr 8, 9 darf man sich nicht ohne weiteres berufen, weil dort die Frage dieselbe ist wie hier. Dagegen zeigt beispielsweise 1 Kr 8, 6 ganz unmißverständlich, daß Pl das All als „durch Jesus Christus" geworden denkt. Ebenso kann man nicht behaupten, daß der Gedanke, wir sollten uns das Verhalten des Menschwerdenden als Vorbild dienen lassen, „ziemlich barock" wäre, bzw. daß das Unnachahmliche nicht als Gegenstand der Nachahmung aufgestellt werden könne. Philippi, der dies in seiner Glaubenslehre[2] IV, 1, S. 469 bemerkt, erinnert selbst an Mt 5, 48 und Eph 5, 1. Auch daß φρονεῖν ein ungeeigneter Ausdruck sein würde, insofern dies überall nur Prädikat des Menschen, nicht Gottes sei, ist ein Irrtum. Auch wir reden von „Gesinnung" in der Regel nur mit Bezug auf Menschen, ohne

---

[1]) Auch die feine Bemerkung Zahns, es liege hier nur „eine allgemeine Fassung der Regel vor, daß der Christ nichts wünschen soll, was er nicht auch zum Gegenstand seines Gebets machen kann und macht", wird erst durch die negative Wendung „nichts" (vgl. oben: „nur Solches") und durch den Zusatz „machen kann" für unseren Fall anwendbar. Die wörtliche Wiedergabe: „danach trachtet, wonach auch in Christo scil. ihr trachtet" läßt die gegebene Auslegung in ihrer Härte heraustreten. Von der offenbar erzwungenen und doch nicht genügenden imperativischen Ergänzung (wonach ihr auch in Christo trachten sollt) haben die genannten Ausleger selbst abgesehen.

[2]) Die Wortfolge Χῷ Ἰοῦ entspricht der in der Formel ἐν Χῷ Ἰοῦ (vgl. zu Eph 1, 1 Bd. X S. 60f.). Hier dürfte der Grund in einer gewissen Emphase liegen. Sie als „Christen" sollen dem entsprechen, der als Christus Jesus, als Messias Jesus ihnen vor Augen steht.

aber das mindeste Bedenken zu tragen, daneben zu rühmen, wie Gott gegen uns „gesinnt“ sei, und wir würden, wenn wir die Übersetzung „auf etwas bedacht sein“ vorziehen, die aber im vorliegenden Fall natürlich durch das „gesinntsein“ ebensogut ersetzt werden kann, keinen Augenblick zögern, zu sagen: darauf seid bedacht, worauf auch der ewige Sohn oder der göttliche Logos bedacht war. Überdies aber haben wir gesehen, daß es gar nicht direkt hieß: *ὃ Χὸς Ἰοῦς ἐφρόνει,* sondern: *ὃ καὶ ἐν Χῷ Ἰοῦ* scil. *ἐστίν,* und daß es auch gar nicht um die Gesinnung der Demut sich handelt, sondern um die Bereitschaft zur Darangabe von solchem, was einer mit Recht besitzt. — Doch ist die ganze Frage, ob der *λόγος ἄσαρκος* oder der *λόγος ἔνσαρκος* Subjekt sei, überhaupt nicht richtig gestellt. Der Ap kennt nur den einen und selben *κύριος Ἰοῦς Χρός,* durch den das All nnd wir durch ihn (1 Kr 8, 6), welcher arm ward, reich seiend (2 Kr 8, 9), indem wir haben die *ἀπολύτρωσις* (Rm 3, 24), den Gott ausstellte als *ἱλαστήριον* (Rm 3, 25) und der da ist zur Rechten des Vaters und vertritt uns (Rm 8, 34). Die Frage ist also, genau gefaßt, die: ob Pl ein Tun J. Chr. im Auge habe, das sich in seiner Vorzeitlichkeit bzw. mit dem Eintritt in die Menschheit oder ein Tun, das sich während seiner Erdenzeit vollzog?

Andrerseits ist es nun aber auch nicht an dem, daß etwa die Prädikate *οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο κτλ., ἀλλὰ ἑαυτὸν ἐκένωσεν* an und für sich schon die Nötigung einschlössen, an das Tun des Menschwerdenden statt des Menschgewordenen zu denken. Zwar ist *κενοῦν* kein bloßes celare, wie man es häufig mißdeutet hat, wohl aber ist die Frage vorerst noch offen, was es um das fernere Objekt dieses *ἑαυτὸν ἐκένωσεν* sei, ob ein solches überhaupt anzunehmen, und, wenn das, ob es die *μορφὴ θεοῦ* oder das *ἴσα εἶναι θεῷ* sei, und wiederum, was unter letzterem und was unter dem *οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγεῖσθαι* verstanden werden müsse. Es wäre nicht undenkbar, daß die Worte für sich genommen ausdrücken sollten, Christus Jesus habe das ihm auch während seines Erdenlebens eignende Gottgleichsein nicht für etwas erachtet, was man wie eine Beute ängstlich hüte oder prunkend zur Schau trage — so die altdogmatische Auffassung — oder er habe das ihm nach seiner Erhöhung zugedachte Gottgleichsein nicht als etwas angesehen, das er sich gewaltsam gewissermaßen vorzeitig aneignen müsse — so bei Neueren, — sondern er habe vielmehr eines Knechtes *μορφή* annehmend eine stete Selbstentäußerung vollzogen.

Ja selbst das *ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων* kann nicht ohne weiteres entscheiden. Allerdings ist es zu weit gegangen, wenn Ambrstr. bemerkt: „forma Dei nihil differt a Deo“. Aber auch die Meinung, daß *μορφή,* weil zunächst Ausdruck für das sinnenfällig Wahrnehmbare, notwendig die Erscheinungsform

im Unterschied vom Wesen bezeichne, schießt über das Ziel hinaus. Speziell würde diese Fassung an der vorliegenden Stelle, noch abgesehen von der Schwierigkeit eines Seins „in Gestalt, in Erscheinungsform" des wenigstens für unser Auge unschaubaren Gottes, schon durch den Gegensatz des *μορφὴν δούλου λαβών* im folgenden recht unwahrscheinlich sein. Wohl hat Jesus sagen können, daß er gekommen sei zu dienen (*διακονῆσαι* Mt 20, 28), und wohl mag man von ihm sagen, daß er gelegentlich seinen Jüngern den Dienst eines *δοῦλος* erwiesen (vgl. Jo 13, 4ff.) und damit ihnen ein Beispiel des Mt 20, 27 geforderten *δοῦλον πάντων εἶναι* gegeben habe (Jo 13, 15), auch daß er den Tod eines *δοῦλος* gestorben sei (vgl. v. 8 unseres Kapitels). Aber daß er geradezu die Erscheinungsform eines *δοῦλος* angenommen habe, würde darüber weit hinausgehen, bzw. es würde der Aussage der *ταπείνωσις* und des *ὑπακούειν μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ* (v. 8) vorgreifen. Man müßte, wenn dieser Sinn von *μορφή* vorläge, erwarten: *μορφὴν ἀνθρώπου λαβών*. Es kann sich vielmehr hier nur um die „Qualität", d. h. sozusagen um die „innere Form", um die „Art" eines *δοῦλος* handeln.[1]) Und wirklich dürfte *μορφή* in diesem Sinne durch die auf des Aristoteles Fassung des Begriffs als „Inbegriffs der artbildenden Eigenschaften" zurückgehende popularphilosophische Terminologie dem Ap und seinen Lesern geläufig gewesen sein (vgl. die vortrefflichen Ausführungen Lightf.'s S. 128ff.),[2]) ebenso wie in unserer Sprache der Begriff des „Wesens" im Zusammenhang mit der philosophischen Schulsprache auch im populären Gebrauch zum Ausdruck für die spezifische Eigenart eines Dinges geworden ist.[3]) Werden wir darum auch

---

[1]) Die „Erscheinungsform" Christi Jesu war die eines Menschen, näher eines Rabbi, eines Propheten, eines Mannes, den man mit *κύριε* anredete. Aber indem er in Menschengestalt erschien (vgl. unten) nahm er die Qualität eines *δοῦλος* an, d. h. die Art eines, der einem anderen Willen sich unterworfen sieht. Gar nicht in Betracht kommt natürlich der jesajanische Gottesknecht. Denn dafür pflegen LXX *παῖς* zu brauchen.

[2]) Aus der reichen Beispielsammlung bei Lightf. verweise ich auf Aristot. de part. An. I, 1, p. 640B, und hier wieder speziell auf die Worte: *τὴν αὐτὴν τοῦ σχήματος μορφήν*, d. h. dieselbe Beschaffenheit der äußeren Gestalt, und vor allem auf de anim. gen. II, 3 am Schluß, wo gesagt wird: *τῆς δ' αὐτῆς μορφῆς ἐστιν καὶ δέρμα καὶ φλὲψ καὶ ὑμὴν καὶ πᾶν τὸ τοιοῦτον γένος*. Man könnte etwa übersetzen: sie haben dieselbe „Bildung". Vgl. auch Polit. VII, 1. Insbesondere ist aber zu beachten, wie die griech. Ausleger, z. B. Chrysost., *μορφή* direkt mit *φύσις* gleich setzen, p. 234f.; vgl. p. 238D: *τὸ ἀπαράλλακτον ἡ μορφὴ δείκνυσιν, καθό ἐστιν μορφή*.

[3]) Diese Vergleichung bitte ich nicht so zu verstehen, als ob die Begriffe die gleiche Richtung der Entwicklung einhielten. Im Gegenteil! Für den lebhaft und plastisch vorstellenden Hellenen geht wirklich die Entwicklung von der äußeren Erscheinung aus. Von da kommt Plato zu der über den Dingen gewissermaßen schwebenden Idee (vgl. das von Lightf. angeführte Beispiel aus dem Phaedo, 103E, 104A, betreffend die Idee der

nicht geradezu berechtigt sein, in der Übersetzung den Begriff „Wesen“ einzuführen, sondern auch bei dem *ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχειν* den Ausdruck „Art“, meinetwegen auch „Seins- oder Daseinsweise“, aber eben nicht „Erscheinungsweise“ zur Wiedergabe des Gedankens verwerten — noch genauer wäre: „in Form Gottes existierend“ —, so werden wir doch sachlich das Richtige treffen, wenn wir darin irgendwie eine Bestimmtheit des Wesens Christi Jesu sehen, so daß wir frei umschreibend wirklich sagen könnten: „seinem Wesen nach Gott seiend“ (vgl. Luthers „Der Sohn des Vaters, Gott von Art etc.“), womit dann freilich selbstverständlich gegeben sein dürfte, daß wir bei dem *μορφὴν δούλου λαβών* auch nicht von einer „Vertauschung“ zu reden haben — eine derart gedachte „Metamorphose“ der „Art“ würde direkt auf mythologische Vorstellungen hinauskommen, denn es wäre eine Selbstverwandlung des Wesens, — sondern daß wir dem Text entsprechend an eine Annahme der Knechtesart, an ein Hereinnehmen der Bestimmtheit als *δοῦλος* in das göttliche Sein werden denken müssen. [1])

„Ungeraden“), die dann weiter bei Aristoteles sozusagen zur immanenten Idee wird (die Summe der artbildenden Eigenschaften), wobei aber die plastische Vorstellung noch soweit nachwirkt, daß man eben dafür den Ausdruck *μορφή* beibehält (vgl. auch die von Pass. angeführten Stellen, wo *μορφή* zur Bezeichnung von verschiedenen „Arten“ von Bäumen etc. oder von verschiedenen „Klassen“ von Verbrechen, Übeln etc. gebraucht wird). Dagegen wird im Deutschen das abstrakte „Wesen, Dasein“ („Was ist mein ganzes Wesen von meiner Jugend an etc.“), indem es als „bezogenes“ gedacht wird, zum Ausdruck für die Summe der Qualitäten, für die spezifische Eigenart. Zu übersetzen ist natürlich nicht: in Art eines Gottes, sondern in Art Gottes, d. h. in solcher *μορφή*, wie sie Gotte wesentlich ist.

[1]) Der Einwand, daß mit der oben angenommenen Bedeutung von *μορφή* der Ausdruck *ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων* unverträglich sei, schlägt — soviel ich sehe — nicht durch, zumal angesichts der Vorliebe des Griechen für die Anwendung der Präposition *ἐν* zur Einführung von Zuständlichkeiten. Man wähle nur einfach die oben schon erwähnte genaue Übersetzung „in Form Gottes sein Dasein habend“ oder noch genauer, wenn schon unserem Sprachgebrauch fremdartiger: „in Gottesform existierend“, so ergibt sich die Möglichkeit von selbst. Ob man freilich des Ap Meinung ganz treffe, wenn man die von ihm lediglich als Glaubensaussage geltend gemachte Tatsache des *μορφὴν δούλου λαβεῖν* seitens des *ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων* in den Formeln der altlutherischen oder auch der neueren Kenotiker dogmatisch zu fassen versucht, kann gefragt werden. Schon Luther und Brenz haben einen anderen Gedanken energisch zur Geltung gebracht, der auch in der C. F. gelegentlich nachklingt, von den „Tübingern“ im Streit mit den Gießenern nicht ganz glücklich verwertet ward, aber auch in der neueren Dogmatik bes. von Schöberlein wieder aufgenommen ist und bei den „Kenotikern“ selbst nicht ganz hat ausgeschaltet werden können, den Gedanken der „Simultaneität“ des überzeitlichen und zeitlichen Seins (vgl. das Referat bei Thomasius, Chr. Person und Werk[2] II, bes. S. 307 ff.). Doch kann es hier nicht die Aufgabe sein zu untersuchen, wie weit derselbe sich wenigstens als Ergänzung der ver-

Aber allerdings, indem wir dies aussprechen, ist nun doch die oben aufgeworfene Frage bereits entschieden. Es handelt sich nicht wie im folgenden (v. 8) um einen stetigen Akt des Menschgewordenen, so wie Luther in falscher Anwendung und Vergröberung seines in der letzten Anmerkung angedeuteten Gedankens die Sache gelegentlich darstellt, indem er Christum sich gleichzeitig als Gott erzeigen läßt in Wunderzeichen und heilsamen Worten und als Knecht in seiner *ταπείνωσις* (Epistelpred. E. A. VIII, S. 156 ff. insbes. S. 162, vgl. schon Ambrstr.). Es handelt sich vielmehr um den einmaligen, mit der Menschwerdung vollzogenen Akt der Annahme von Knechtesart gegenüber dem Herrlichkeitsstande, der mit dem *ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχειν* an sich gegeben ist.[1])

---

schiedenen „kenotischen" Theorien eigne, bzw. ob man ihn auch angesichts der Tatsachen des Erdenlebens Jesu verwenden könne, ohne in doketische Vorstellungen sich zu verlieren. Erste Voraussetzung wäre natürlich, daß man vollen Ernst machte mit der Erkenntnis von der Unzulänglichkeit unserer Zeitanschauung (vgl. schon Luther und Brenz, besonders in den von Thomas. S. 305 ff. gegebenen Stellen des letzteren) und den Gedanken der Gleichzeitigkeit, bzw. die Vorstellung, als sei die Zeit ein Ausschnitt aus der Ewigkeit oder als dürfe zeitlicher Verlauf und ewiges (überzeitliches) Sein wie eine kurze und lange Linie nebeneinander laufend gedacht werden, durchaus fernhielte und sich bewußt bliebe, daß es sich um ein lediglich „intelligibles" Verhältnis handeln würde — das Menschsein (in Erniedrigung und Erhöhung) ein „Moment" innerhalb der Lebensbewegung des ewigen Gottes, dem gegenüber man höchstens als schwache Analogie zwar nicht, wie meines Erinnerns Thomasius einmal vorschlägt, die Fähigkeit mancher Menschen heranziehen könnte, sich freiwillig in Schlafzustand zu versetzen, wohl aber das sich selbst depotenzieren eines menschlichen Vaters auf die Bewußtseinsstufe seines Kindes, indem er „in Qualität eines Erwachsenen sein Sein habend eines Kindes Art an sich nimmt". Doch wären dies bestenfalls spekulative Erwägungen, die nicht nur aller „Vorstellung" spotten und eben darum dem Vorwurf des Doketismus sich immer wieder ausgesetzt sähen, sondern die auch weit über das unmittelbare Glaubensinteresse (vgl. 2 Kr 5, 19) hinausführen und betreffs deren es dahingestellt bliebe, ob sie wirklich die Meinung des Ap zum Ausdruck brächten, insofern derselbe augenscheinlich wenigstens an unserer Stelle, ihnen nicht nachgegangen ist, sondern sich mit jener Antinomie des Glaubens begnügt, daß der in Gottes Art Seiende Knechtesart annahm; weshalb denn auch die etwaige Entscheidung über die zugrunde liegende Meinung für das Gesamtverständnis, bzw. den Zusammenhang unserer Stelle kaum von Belang ist. Daß übrigens das *ὑπάρχων* auch bei der vorgetragenen Fassung nicht mit Luther konzessiv zu übersetzen sei, liegt auf der Hand.

[1]) Dies auch gegen den Versuch von Nösgen, durch Urgierung des Begriffs *ὑπάρχειν* den Sinn zu gewinnen, daß Christus, obwohl ihm die göttliche Macht und Herrschergewalt seinem Anfang und Ausgang nach zustand, doch darauf verzichtet habe (Gesch. der ntl Off. II, S. 234). Wollte man das *ὑπάρχειν* betonen, so wäre es nur in dem Sinne möglich, daß man umschriebe: „in Gottesart urständend", d. h. wie gesagt

Und hierzu stimmen nun die weiteren Aussagen. Nur wollen dieselben nicht minder eingehend erwogen sein, um über den Gesamteindruck hinaus den genaueren Sinn zu gewinnen.

Die erste Frage ist dabei, was mit dem *οὐχ ἁρπαγμον ἡγήσατο* gemeint sei? Daß die Form des Substantivums in erster Linie auf eine Notio actionis hinweist, ist anerkannt. Und tatsächlich wird es auch an der einzigen Stelle, wo es in der Profanliteratur nachweisbar ist, so verwendet, nämlich Plutarch, de lib. educ. 15 fin., wo von dem sogen. kretischen Kinderraub die Rede (= das Rauben).[1]) Doch ist ohne weiteres zuzugeben, daß dieses einmalige Vorkommen noch keinen „Sprachgebrauch" erkennen läßt und daß auch die maskulinische Form an sich nicht entscheiden kann, wenn sich doch in anderen Fällen derselben Bildung ein anderer als der aktivische Sinn findet (*θεσμός, χρησμός*) oder die passivische mit der aktivischen Bedeutung Hand in Hand geht (*φραγμός*) oder endlich die maskulinische und neutrische Form ohne deutlich erkennbaren Unterschied nebeneinander stehen (*βαπτισμός* und *βάπτισμα*). Hinzukommt, daß gerade wieder die griechischen Ausleger ohne jedes Bedenken dem Worte an unserer Stelle passivischen Sinn beilegen, bzw. in ihrer Auslegung einfach dafür *ἅρπαγμα* einsetzen (vgl. Lightf. S. 111 und 133 ff.; Zahn S. 244 ff.). Man wird also auch mit dieser Möglichkeit zu rechnen haben. Dabei bleibt es zunächst offen, ob man res rapta (und darum retinenda) oder res rapienda verstehen solle. Daß letzteres überhaupt nicht zulässig sei, weil nach Analogie von *εὕρημα* nur ein *ἡρπασμένον* oder *ἁρπαζομένον*, aber nicht ein *μέλλον ἁρπάζεσθαι* gemeint sein könne, ist wohl zu viel gesagt. Es kann gedacht sein als „Etwas, was geraubt wird", „Etwas, dem es eigentümlich ist, daß es durch *ἁρπάζειν* angeeignet wird".[2]) Doch spricht in der Tat die parallele Formel: *ἅρπαγμα ποιεῖσθαι τι* (= etwas sich zum Raube machen, es an sich raffen) eher dagegen als dafür. Im ersteren Falle (= res rapta) aber kann man wieder einen Unterschied machen zwischen *λάφυρον* (Beute) und *ἔρμαιον* (Fund, unverhoffter Gewinn). Denn *ἁρπάζειν* ist nicht notwendig „rauben", sondern besagt überhaupt jedes energische „erraffen". — Welche nun von all diesen Möglichkeiten in Betracht zu nehmen

---

„seinem Wesen nach seiend" (vgl. Gl 2, 14, auch 1 Kr 11, 7; 2 Kr 12, 16). Doch bedarf es dessen nicht erst.

[1]) Daneben noch als Variante zu *ἁρπαγή* in Pausan. I, 20, 2 und in der Form *ἁρπασμός* Plut. sympos. II, 10 (p. 644 A). Vgl. außerdem die von Cremer citierte Notiz aus Phrynich. bei Bekker, anect. graeca 1, 36 f.

[2]) In etwas anderer Weise gewinnt van Hengel denselben Sinn, indem er unter Verweisung auf Jk 1, 2 (*χαρά* = res de qua gaudeatis) und 2 Pt 3, 15 (*σωτηρία* = res quae vobis salutaris) die actio pro re, quae actionis causa est gesetzt sein läßt. Aber beide Beispiele liegen doch einigermaßen anders.

sei, darüber kann allein der Kontext entscheiden.[1]) Dies aber nicht so, daß man dabei von dem Ausdruck *τὸ ἴσα εἶναι θεῷ* ausgeht. Denn die Deutung dieser Worte hängt vielmehr von der Fassung des Begriffs *ἁρπαγμός* ab (vgl. unten), sondern so, daß der Gegensatz ins Auge gefaßt wird. Lautete derselbe nun: *ἀλλ' ἐκένωσεν ἑαυτόν* (wie gleich nachher *ἐταπείνωσεν ἑαυτόν*), so würde die zweite und dritte Deutung (res rapta oder auch res rapienda) nicht minder naheliegen, als die erste (actio rapiendi).[2]) — Nun aber schreibt der Ap, was freilich häufig übersehen wird: *ἀλλὰ ἑαυτὸν ἐκένωσεν*, d. h. er betont das *ἑαυτόν*.[3]) Die entsprechende Negation muß also irgendwie, wenn auch vielleicht nur entfernterweise ein Entleeren oder Berauben anderer einschließen. Dies weist augenscheinlich zurück auf die aktivische Fassung. Denn nur da tritt der Begriff des *ἁρπάζειν* in einer Weise auf, daß man dabei keine ausdrückliche Erwähnung der Beraubtwerdenden erwarten muß.[4]) Ebenso kann dabei das Objekt des *ἁπάρζειν* unbestimmt bleiben,

---

[1]) Gar nicht in Frage kommt die auch vorgeschlagene Fassung = Mittel zum Rauben. Sie entbehrt nicht nur jedes Anhalts im Sprachgebrauch, sondern auch — soviel ich sehe — jeder wirklichen Analogie. Beruft man sich auf *δεσμός* und *πορισμός*, so übersieht man, daß jenes doch wohl ursprünglich das beim Binden zustande kommende Konkretum: „die Bande", nicht „das Mittel zum binden" ist und daß dieses in Wahrheit wohl die im Erwerben sich vollziehende Tätigkeit ausdrückt; vgl die für die Bedeutung „Erwerbsmittel" immer wieder citierte Stelle Plut., Cato Maj. cap. 25, wo Landwirtschaft und Sparsamkeit als *πορισμοί* zusammengestellt werden, d. h. als Erwerbstätigkeiten, die man ausübt. Dagegen würde hier bei *ἁρπαγμός* im Sinne von „Mittel zum Rauben" die Sache ganz anders liegen, bzw. man käme wieder auf den obigen „aktiven Sinn".

[2]) Erstere natürlich nicht in dem Sinne, daß gesagt wäre, Christus habe zwar sein Gottgleichsein nicht für einen unberechtigten Besitz erachtet, aber doch sich entäußert. Von dieser freilich alten Verkehrung des Sinnes dürfen wir a limine absehen. Sie wird schon durch das bloße *οὐκ — ἀλλά* verboten. Noch ferner liegend Calv.: non rapinam arbitratus esset!

[3]) Die Behauptung, daß dies nicht der Fall sei, ja daß durch die Stellung vielmehr das *ἐκένωσεν* hervorgehoben werde (Hpt.), ist ohne jeden Anhalt. Überall wo *ἑαυτόν* vorangestellt wird, geschieht es um des Nachdrucks willen; vgl. 1 Kr 11, 31; 14, 4; 2 Kr 3, 1; 5, 12; 8, 5 u. ö.; bes. 13, 5 mit charakteristischem Wechsel; Eph 5, 25. 28; u. ö; darum gewiß auch 1 Kr 3, 18 u. bes an vorliegender Stelle, wo im folgenden Satz alsbald die unbetonte Stellung sich findet: *ἐταπείνωσεν ἑαυτόν*. Wenn Hpt. durch die Nachstellung des Verbums dasselbe als dem *ἁρπαγμόν* entgegengesetzt betrachtet, so übersieht er den angeschlossenen Partizipialsatz: *μορφὴν δούλου λαβών*. — Wie gar in der Voranstellung des *ἑαυτόν* das „freiwillige, selbstauferlegte" des Tuns ausgedrückt sein soll (Lightf.), ist freilich noch weniger einzusehen.

[4]) Auch bei der Deutung res rapienda wäre das kaum umgänglich („er hielt es nicht für eine anderen zu raubende Sache, sondern sich entleerte er"). Nebenbei aber würde dadurch das Gottgleichsein als Objekt des rapere gedacht, während doch kein Subjekt denkbar ist, dem er es hätte rauben sollen, weil außer ihm kein Subjekt denkbar ist, von dem es ausgesagt werden könnte.

indem aller Ton auf der Qualität des Verhaltens ruht: „er sah das Gottegleichsein nicht in einem an sich raffen — wie er wohl hätte tun können, wenn er das Seine gesucht hätte (v. 8), und wie er getan hätte, wenn er, das Seine suchend, alle Herrlichkeit und Ehre auf sich konzentriert hätte, die Welt sich gewaltsam unterwerfend, ihren Dienst fordernd statt zu dienen etc., — sondern sich entleerte er, indem er Knechtesart an sich nahm. Der Einwand, daß ein Zustand nicht einer actio gleich gesetzt werden könne, erledigt sich dabei schon durch die gegebene Übersetzung.[1]) Wessen er sich aber entleerte wird zwar nicht gesagt, so wenig wie das Objekt des rapere ausgedrückt ward, liegt jedoch gleichfalls im Kontext wie in der Sache begründet. Es ist die Herrlichkeit und Machtfülle, die ihm als dem göttlicher Art seienden eignete im Unterschied von den *δοῦλος*-Qualitäten, die er annahm.

Mit dem Ausgeführten ist nun auch über das *ἴσα εἶναι θεῷ* entschieden. Es kann sich nur um ein Sein handeln, das ihm bereits eigen war. Denn von einem erst zu erringenden Zustand könnte unmöglich gedacht sein, daß er ihn als in einem an sich raffen bestehend angesehen hätte, zum mindesten nicht im Gegensatz zu dem: *ἀλλ' ἑαυτὸν ἐκένωσεν*. Vielmehr setzt dies das Vorhandensein jenes status voraus. Es wird aber auch nicht ohne weiteres mit dem *ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχειν* identisch sein, wenn es auch damit zusammengehört. Vielmehr hat der Ap mit dem *ἴσα εἶναι θεῷ* augenscheinlich ein sozusagen quantitativ vorgestelltes Sein im Sinne, das als mit der Qualität des *ἐν μορφῇ θεῷ ὑπάρχειν* gegeben gedacht wird.[2]) Christus Jesus sah, in göttlicher *μορφή* seiend seinem Wesen nach (vgl. Rm 9, 5: *θεὸς εὐλογητὸς εἰς τ. αἰῶνας*; dazu die nächste Anm.), das damit gegebene Gotte gleichgestellt sein (vgl.

[1]) Man vgl. Sätze, wie: „Goethe sah das Menschsein als ein Kämpfen an", die ähnlich ungenau, aber gewiß nicht unmöglich sind. Daß auch bei der Übersetzung: „er hielt es nicht für einen Raub" eine gewisse Härte vorliegt, macht Zahn (S. 253, Anm. 1) bemerklich, indem er zugibt, daß ein *ὡς* bequem wäre. Für den Gesamtsinn der Stelle bleibt es übrigens ohne großen Belang, ob man die letztere oder die oben vorgetragene Deutung annimmt. Nur die Fassung = res rapienda würde einen anderen, dem Ap wohl sicher fremdartigen Gedanken hereinbringen.

[2]) Es ist allerdings wohl zu weit gegangen, wenn Zahn S. 254 schon in dem Worte *ἴσος* um seiner Grundbedeutung willen einen Hinweis auf die Quantität findet. Man vgl. dagegen z. B. Mk 14, 56 und 59. Es drückt die Übereinstimmung, sei es in Größe, sei es der Art nach aus. Noch weniger dürfte aber um des „adverbialen Neutrums" willen *εἶναι* im Sinne von existere zu nehmen sein, wodurch in der Tat die Identifizierung des Ausdrucks mit dem *ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχειν* nahe gelegt wäre. Das Neutrum wird dem griechischen Ohr immer mitklingen: „das Gleiches sein mit Gott", wobei der Plural sich ähnlich erklären dürfte wie das prädikativische Adjektiv im neutr. plur. (vgl. Kühner-Gerth § 366). Die quantitative Fassung wird durch den Kontext gegeben, indem verneint wird, daß er darin ein *ἁρπάζειν* sah und bejaht, daß er vielmehr *ἑαυτὸν ἐκένωσεν*.

Rm 9, 5: *ὁ ὢν ἐπὶ πάντων*) nicht so an, als ob er darum sich als ein *ἁρπάζων* zu verhalten hätte, sondern er entäußerte sich, indem er in die Qualität eines *δοῦλος* einging (vgl. 2 Kr 8, 9: *πλούσιος ὢν ἐπτώχευσεν* und Rm 9, 5: *ἐξ ὧν ὁ Χὸς τὸ κατὰ σάρκα*). M. a. W.: der in Gottesqualität seiende ging in Knechtsqualität ein, weil und indem ihm sein Gotte gleich gestellt sein nicht darin aufging an sich zu raffen, was sich erraffen ließ, wie es einer tut, der nur das Seine sucht, sondern indem er bereit war zur Beraubung seiner selbst, zur Selbstkenose, wie es einer tun soll und muß, der wirklich das des anderen zum Gegenstand seines Strebens macht.[1])

Vielfach hat man nun gemeint, daß hiermit die Aussage abgeschlossen sei und mit *ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος* ein neuer Satz anhebe, so daß dieses Partizipium dem *ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων* parallel stünde. Aber nicht nur, daß der asyndetische Anschluß des neuen Gedankens eine gewisse Härte behielte, die durch einen Punkt nach *λαβών* kaum vermindert würde, und daß die durch das folgende *καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος* entstehende Verdoppelung störend wirken würde, — vor allem verlangt das *μορφὴν δούλου λαβών* noch nach einer näheren Beschreibung, da, wie oben bemerkt, damit eben nicht seine niedrige Erscheinungsweise auf Erden bezeichnet sein kann, die nun einmal nicht die eines *δοῦλος* war. Man wird darum das *ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος* noch hierzu nehmen und gewinnt damit zugleich die Erklärung des Plurals *ἀνθρώπων*. Freilich nicht, wenn man das *γενόμενος* dem *λαβών* vorgängig denkt (da sollte man *ἀνθρώπου* erwarten: Knechtesart annehmend, nachdem er in Gestalt eines Menschen erschienen war); wohl aber wenn das *ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος* die Beschreibung des *μορφὴν δούλου λαβών* bringt: eines Knechtes Art, die Seinsweise eines Knechtes annehmend, indem er oder besser: damit, daß er in Gestalt von Menschen (in menschlicher Gestalt) erschien.[2]) Die

---

[1]) Die oben eingefügten Bezugnahmen auf Rm 9, 5 sind natürlich nicht so gedacht, als ob Pl dort ganz die gleiche Gedankenreihe verfolgte. Dort steht dem Ap der Erhöhte vor Augen. Aber der würde nicht dem Fleische nach aus Israel sein, wenn er sich nicht entäußert hätte, und er würde nicht *ἐπὶ πάντων* und nicht *θεός* sein, wenn er nicht von Haus aus *ἴσα θεῷ* wäre und *ἐν μορφῇ θεοῦ* urständete. Ebenso soll die Vergleichung mit dem v. 4 beschriebenen Tun nicht die Aufforderung v. 5f. zur bloßen Wiederholung von v. 4 stempeln, sondern dem dort geforderten Verhalten entspricht die hier (v. 5f.) geforderte Gesinnung. Was endlich das *κενοῦν* anlangt, so braucht kaum gesagt zu werden, daß es nicht ein schlechthinniges und vollständiges „leer machen" ist oder daß wenigstens nicht darauf der Ton liegt. Das Gewicht hat *ἑαυτόν* und *κενοῦν* steht im Gegensatz zum Ansichraffen von solchem, was andere haben: „sondern sich entblößte er, scil. seiner mit dem *ἴσα εἶναι θεῷ* gegebenen *δόξα*.

[2]) Daß man hier übersetzen darf: „eines" Knechtes Art, ergibt sich

Menschen insgesamt also sind es, die dem Gotte gleichgestellten, d. i. dem Inhaber göttlicher *κυριότης* gegenüber als *δοῦλοι* zu gelten haben, und indem er Mensch ward oder vielmehr in Menschengestalt daher trat, nahm er somit eines Knechtes Art an sich.[1])

Mit dem nächsten Glied: *καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος κτλ.* aber folgt nun wirklich ein neuer Gedanke, wennschon kein neuer Hauptsatz, sondern eine Fortsetzung des Relativsatzes v. 6, der die Beschreibung des vorbildlichen Tuns Chr. J. anhob: „welcher in Gottesart sein Sein habend — sich entleerte, indem er in Menschengestalt einherkommend Knechtesart an sich nahm, und (welcher) *σχήματι ὡς ἄνθρωπος* erfunden sich erniedrigte gehorsam werdend bis zum Tode, zum Tode aber am Kreuze". Also zu dem *ἑαυτὸν ἐκένωσεν,* das mit der Menschwerdung eintrat, jetzt ein Tun des Menschgewordenen oder genauer ein Tun Christi als Menschgewordenen; zum vorbildlichen Verzicht statt selbstsüchtigen sich Geltung verschaffens eine vorbildliche Selbsterniedrigung in williger Unterstellung unter das äußerste, was überhaupt ihm auferlegt werden konnte!

Eine Schwierigkeit scheint nur in dem *σχήματι ὡς ἄνθρωπος εὑρεθείς* zu liegen, insofern dies noch mehr als das vorangehende *ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος* einem gewissen Doketismus Raum zu lassen scheint.[2]) Doch bedarf es eigentlich nur einer richtigen Übersetzung, um die Sache klar zu stellen. Gibt man freilich das *ὡς ἄνθρωπος* mit „wie ein Mensch" wieder, so scheint in der Tat nur eine Vergleichung zweier Subjekte vorzuliegen und man sollte erwarten „wie ein anderer oder wie ein bloßer Mensch", was man denn tatsächlich auch vielfach einsetzt. Aber abgesehen davon, daß *ὡς* keineswegs nur in Vergleichungs-

---

aus dem Unterschied des Prädikats. *Θεός* ist eine nur einmal, *δοῦλος* eine mehrfach vorhandene Größe.

[1]) *ὁμοίωμα* ist zunächst „das Gleichgemachte", und daher „das Abbild", nicht abstrakt: „die Ähnlichkeit", was auch Chrys. nicht meint (p. 247 D ff.). Doch haben schon LXX das Wort mit Vorliebe im Sinne von „Gestalt" (vgl. Cremer s. v.), und so wohl überall im NT (außer hier Rm 1, 23; 5, 14; 6, 5; 8, 3; Ap 9, 7). Wie das Wort zu dieser Bedeutung kommt, ist allerdings nicht leicht zu sagen. Vielleicht erklärt sich der Wandel des Gebrauchs so, daß die Gestalt gewissermaßen losgelöst vorgestellt wird von dem Objekt selbst als das diesem adäquat gebildete. Mit diesem Sinn von *ὁμοίωμα* ist zugleich der Versuch Hfmns abgelehnt, die Worte spez. auf die Art des Eintritts in die Welt zu beziehen. Das *γενόμενος* sagt einfach aus, daß er in Menschengestalt geworden, auf Erden erschienen ist.

[2]) Vgl. schon Marcion bei Tert. adv. Marc. V, 20 und die Marcioniten bei Chrysost. z. St. 246 B ff. — Betreffs des *ἐν ὁμοιώματι ἀνθρ. γενόμενος* ist der doketische Schein übrigens durch die gegebene Auslegung bereits erledigt.

sätzen steht, sondern ebensowohl bedeuten kann, daß das Ausgesagte dem entspricht, daß ein anderes statt hat (vgl. ὡς bei Appositionen; Kühner-Gerth § 581, 5), ist zu berücksichtigen, daß auch das Fehlen einer Determination für das griechische Bewußtsein keineswegs immer durch unbestimmten Artikel im Deutschen korrekt wiedergegeben wird, so daß wir in der Tat hier richtig übersetzen: „und σχήματι als Mensch erfunden. — Σχῆμα ist dabei natürlich nicht bloß der äußere Habitus im Sinne von Körperhaltung, Gestalt und Gebärde, wohl aber die Gesamthaltung, die sich Einer gibt und in der er sich betätigt, im Unterschied von μορφή, in der das Wesen sich ausprägt, sei es nach Seite der Erscheinung, sei es, wie zuvor, nach Seite sozusagen der inneren Struktur, der „Art".[1]) Der Dativ endlich (σχήματι) ist wohl nicht als Dativ der Beziehung gedacht, sondern eher als eine Art Instrumentalis oder m. a. W. er drückt aus, daß eben sein Habitus es war, woran man ihn als Mensch erkennen konnte: „am Gesamthabitus als Mensch kund geworden", eine Aussage, die nun ihrerseits dem ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων korrespondiert, indem sie, wie dies die Voraussetzung für das ἑαυτὸν ἐκένωσεν bildet, die Voraussetzung des Verbums der zweiten Satzhälfte (ἐταπείνωσεν ἑαυτόν) darstellt, so daß der ganze Satz also wiederzugeben ist: „welcher in Gottesart seine Existenz habend statt das damit gegebene Gotte gleich gestellt sein für ein an sich raffen zu achten, vielmehr sich entleerte, indem er damit, daß er in Menschengestalt ward, eines Knechtes Art annahm, und (welcher) am Gesamthabitus als Mensch kund geworden sich erniedrigte, gehorsam werdend bis zum Tode, und das bis zum Tode am Kreuze."[2])

Ist hiermit nun aber das Vorbild Christi dem Kontext ent-

---

[1]) Natürlich können beide Begriffe sich nahe berühren, bzw. es kann geschehen, daß der eine scheinbar mit dem andern ausgewechselt wird, vgl. test. XII patr. Seb. 9: ὄψεσθε θεὸν ἐν σχήματι ἀνθρώπου mit Benj. X: ἐπὶ γῆς φανέντα μορφῇ ἀνθρώπου ταπ., aber es bleibt doch eine wenn auch nicht immer bewußt gewählte Unterschiedenheit der Vorstellung. Dort: im Habitus eines Menschen, der etc.; hier: auf Erden erscheinend in der Art, wie sie einem Menschen eigen ist; vgl. auch das häufige Vorkommen der Verbindung σχῆμα τ. μορφῆς (Lightf. S. 127), sowie Stellen wie Rm 12, 2: betätigt euch nicht in der Weise dieses Aeon, sondern nehmt eine andere Art an durch die Erneuerung des νοῦς; Phl 3, 21: Chr. wird dem Leib unserer ταπείνωσις eine andere „Haltung" geben, indem er ihn zu einem macht, der an der „Art" seines σῶμα τ. δόξης teil hat (vgl. Lightf. S. 131: dort „fashion", hier „form").

[2]) Das δέ folgt bekanntem kopulativen Gebrauche, indem es zugleich steigernd wirkt (vgl. Luthers: „ja zum Tode am Kreuze"). — Daß das μέχρι θανάτου nicht zu ἐταπείνωσεν ἑαυτόν gehört, bedarf wohl keiner Begründung. Das γενόμενος ὑπήκοος als isolierte Zwischenfügung wäre hart und unmotiviert. Der Knechtesart an sich nahm, indem er Mensch ward, hat andrerseits sich erniedrigt, indem er seinen Gehorsam bis zum Tode erwies, wobei aber das μέχρι entsprechend dem θανάτου δὲ σταυροῦ nicht bloß zeitlich gedacht ist.

sprechend vollständig beschrieben, so könnte man alsbald die in v. 12 kommende Fortführung, bzw. den Abschluß der Ermahnungsreihe erwarten.[1]) Doch unwillkürlich lenkt sich des Ap Blick von der dargestellten Selbstentäußerung und Erniedrigung Christi Jesu auf die ihm wiederfahrene Erhöhung, und das um so mehr, als darin in der Tat zugleich ein ermunterndes Moment für die Leser liegt, die sich erinnern sollen, wie die geforderte Gesinnung des Verzichtes und der gehorsamen Bereitschaft, wenn es sein muß bis zur äußersten Erniedrigung, ihnen nicht ohne Aussicht auf Ersatz seitens Gottes zugemutet wird. Dabei wird, wie ich zu Eph 2, 11 als möglich nachgewiesen habe (Bd. X, S. 130, Anm. 1), das ΔΙΟ relativisch gedacht werden dürfen und dann auch müssen, will man nicht den Ap ganz aus dem Ton der Rede fallen lassen. Also: weshalb auch Gott ihn ὑπερύψωσεν. Das καί ist das der Reziprozität, doch, wie die Wortstellung zeigt, nicht in dem Sinne, daß das ihm seitens Gottes Widerfahrende als seiner Leistung entsprechend bezeichnet werden soll, als ob es hieße: δι' ὃ καὶ ὑπερύψωσεν αὐτὸν ὁ θεός, sondern in dem Sinne, daß bemerkbar gemacht wird, daß seinem Tun nicht die göttliche Antwort gefehlt hat. Die Meinung kann aber nicht sein, daß Gott ihn wieder auf die frühere Höhe gestellt habe, denn das heißt ὑπερυψοῦν nicht. Andrerseits ist aber ὑπερυψοῦν auch nicht einfach „erhöhen", woraus man nochmals hat schließen wollen, daß es sich im vorhergehenden überhaupt um ein Tun des Menschgewordenen handele oder aber daß das ἴσα εἶναι θεῷ etwas zur Zeit des ἡγεῖσθαι noch zukünftiges gewesen sei. Der Steigerung des ταπεινοῦν ἑαυτόν durch den erklärenden Zusatz γενόμενος — σταυροῦ entspricht das compositum grande, wie Beng. sagt (etwa = überhoch machen), ohne daß man dies freilich direkt im vergleichenden Sinne zu fassen genötigt wäre, was dem Sinne der Zusammensetzung nicht entspräche.[2]) Immerhin liegt wohl tat-

[1]) Natürlich hat übrigens die Kritik an v. 5—11 sich mehrfach im Interesse der nichtpaulinischen Herkunft unseres Briefes versucht. Insbesondere glaubte Baur darin gnostische Ausdrücke und Gedanken nachweisen zu können. Doch ist dies auch von Holsten durchaus abgelehnt worden. Dagegen meinte dieser den Beweis unpaulinischer Herkunft darin zu finden, daß der präexistente Messias, wie er sagt, a. u. St. als Engelpersönlichkeit vorgestellt werde, während der für Pl charakteristische Zug des himmlischen Menschen (vgl. auch Baur u. a.) ausgelöscht sei (vgl. Holsten II, S. 123—42). Es wird, was die positive Aufstellung Holst.'s anlangt, genügen, auf die vorgetragene Auslegung zu verweisen. Betr. der angeblichen christologischen Anschauung Pli von dem präexistenten himmlischen Menschen vergleiche man neben Bachmanns Bemerkungen zu 1 Kr 15, 45 die Ausführungen des „apologetischen" Tendenzen gewiß unverdächtigen Klöpper (zu unserer Stelle: S. 135—140 seines Kommentars).

[2]) Das ὑπερ- ist in solchen Bildungen nicht komparativisch, sondern superlativisch gemeint. So im Profangriech. ὑπερύψηλος, überaus hoch; bei

sächlich eine Steigerung über das früher Geltende vor, die nur freilich der Sache nach nicht so gedacht sein kann, daß J. Chr. dem Range nach über das Gotte gleiche Sein hinaus gehoben ward, was in sich undenkbar ist, sondern nach seiner soteriologischen Stellung.

Inwiefern, zeigt das Folgende: „und er hat ihm das *ὄνομα* über alle *ὀνόματα* gegeben, das *ὄνομα* — wie wir gleich umschreibend sagen dürfen, — das nun alles auf die Knie niederzieht vor dem, in dem Gottes Herrlichkeit erst in ihrer vollen Größe erscheint.

Welches aber ist dieses *ὄνομα*, bzw. was ist darunter zu verstehen? Daß nicht der Name Jesus gemeint sei, ist trotz v. 10 (*ἐν τῷ ὀνόματι Ἰοῦ*) klar. Diesen Namen trug er von Anfang seines irdischen Seins (Mt 1, 21). Beliebter ist die Beziehung auf das Prädikat der *κυριότης* (vgl. v. 11). Und sachlich trifft das ja zu (vgl. AG 2, 36). Doch stört das unmittelbar folgende *ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ*. Und das Gleiche gilt, wenn man etwa den ganzen Ausdruck *κύριος Ἰοῦς Χός* als das gemeinte *ὄνομα* zusammen nehmen oder gar mit Thdrt. an den Sohnesnamen, mit Ambrstr. an den Namen *θεός* denken wollte. Man wird sich zu erinnern haben, wie *ὄνομα* nach griechischem und speziell nach biblischem Gebrauch Ausdruck ist für das gesamte sich zu erfahren gebende Wesen, bzw. daß es die Würdestellung des gemeinten Subjekts zusammenfaßt. So dürfte denn hier gemeint sein „die Würde über alle Würde". Er sollte einen Namen und damit eine Würdestellung tragen, die schlechthin einzigartig ist, ja die ihn darum, wenn auch nur — wie bemerkt — in gewissem Sinne, selbst über das *ἴσα εἶναι θεῷ* hinaushebt, indem er zu Dem von Gott gemacht ist, in dem dieser angerufen und gefunden wird, zu Dem, der dem religiösen Bewußtsein gewissermaßen im Vordergrund steht beim Gedanken Gottes, des Heilsgottes, wobei freilich bleibt, daß dies wieder zur Ehre Gottes des Vaters ausschlägt (v. 11 Schluß).[1])

Dem entspricht nun auch die Fassung des Zwecksatzes v. 10 f.: *ἵνα ἐν τῷ ὀνόματι Ἰοῦ πᾶν γόνυ κάμψῃ κτλ.* Die Worte klingen an Jes 45, 23 an, wo Gott sagt, daß ihm sich beugen wird jedes Knie etc. Pl wendet das in freier Citation und Erweiterung auf Jesus an. Den Ton hat darum eben der Genit. *Ἰησοῦ* wie bei Jesaia das לִי mit Bezug auf Jhvh. An ihm soll und wird sich realisieren, was Gott von sich im AT aussagt. In seinem Namen, d. h. so daß sein Name und damit seine Würde das bestimmende,

---

Pl: *ὑπερπερισσεύειν, ὑπερπλεονάζειν,* überreichlich sein; *ὑπερνικᾶν* weit überwinden.

[1]) Ob man liest *τὸ ὄνομα* oder bloß *ὄνομα* macht sachlich keinen Unterschied, zumal das folgende allgemein rezipierte *τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα* die Determination jedenfalls nachbringt (die LA *εἰς τὸ ὑπὲρ π. ὄνομα* in F-G ist sicher Korrektur).

die Anbetenden gewissermaßen umflutende und tragende Element ist, werden sich alle Kniee anbetend beugen, und zwar unterschiedslos von solchen, die im Himmel sind, und solchen, die auf Erden befindlich sind, und solchen, die unter dem Erdboden weilen. Das Kniebeugen ist natürlich ebenso wie hernach das ὁμολογεῖν als ein willentliches Tun gedacht. Als die kniebeugenden Subjekte aber kommen nicht alle dazu etwa befähigten, d. h. alle bewußten Wesen in Betracht, sondern entsprechend der Betonung des Genit. Ἰησοῦ alle, die tatsächlich die Kniebeugung vollziehen und zwar nicht vor jedem beliebigen Gott oder Idol, sondern nach dem Kontext vor dem lebendigen Gott. Sie sollen und werden es forthin tun im Namen dessen, den Gott überhoch gemacht hat, den er zum κεφάλαιον der Welt geschenkt hat (vgl. Eph 1, 10; Kl 1, 20).[1]) Das Novum ist nicht das Anbeten überhaupt, sondern das Anbeten in Jesu Namen.[2])

Die Anbetenden werden aber in drei Gruppen zerlegt. Die mittelste Gruppe sind solche, die in diesem Erdenleben stehen, also Menschenkinder auf Erden. Auch bei der dritten Gruppe wird man nur an Menschen zu denken haben. Denn daß unterirdische und damit als arge gekennzeichnete Geistwesen gemeint seien, verbietet sich durch die richtige Fassung des γόνυ κάμπτειν als eines willigen Tuns; wie es ja doch ein Ungedanke wäre, daß der Teufel und seine Dämonen in Jesu Namen das Knie beugen werden, wenn man nicht ganz unbiblisch und speziell unpaulinisch und obendrein bei der vorliegenden Betonung des Genitivs Ἰησοῦ ganz kontextwidrig eine ἀποκατάστασις πάντων annehmen will. Hinzukommt endlich, daß Pl die argen Geister tatsächlich nicht unter der Erde suchte (vgl. bes. Eph 2, 2 und 6, 12), man müßte denn speziell an vor der Zeit dorthin verbannte Dämonen denken wollen (Lk 8, 31), was ganz fern liegt. Es sind also solche Menschen gemeint, die als im Totenreich weilende „unter der Erde befindliche" genannt werden können.[3])

Wer aber sind die ἐπουράνιοι? Man hat an Engel gedacht und man sollte dies nicht für unmöglich erklären. Es lassen sich

[1]) Der Gedanke ist allerdings etwas anders gefärbt, als an diesen Stellen. Aber sachlich kommt er auf das gleiche hinaus. Gott hat dem All in Christo wieder ein Zentrum gegeben, hat in ihm alles wieder in Ordnung gebracht (vgl. Bd. X zu den Stellen). Er ist es darum, in dessen Namen alle Gottesanbeter ihre Kniee beugen werden.

[2]) Man beachte, daß es nicht heißt τῶν ἐπουρανίων κτλ., d. h. es sind nicht überhaupt die Himmels- und Erdenbewohner gemeint, sondern solche, die das sind. Umschrieben also: auf daß es der Name Jesu sei, in dem forthin sich alles Kniebeugen vor Gott vollziehe seitens solcher, die im Himmel sind oder die auf Erden sind oder unter der Erde.

[3]) So nämlich und nicht im Sinne von „im Grabe liegend" kann das καταχθόνιος im Gegensatz zu ἐπουράνιος nur verstanden werden.

die drei Gruppen wohl nebeneinander denken: Engel im Himmel droben; Erdenpilger hienieden; Entschlafene im Totenreich drunten (vgl. schon Thdrt.). Doch liegt es näher, auch hier Menschen anzunehmen und es wird dies speziell empfohlen, wenn doch z. B. Pl selbst 1, 23 mit seinem Tode nicht ins „Totenreich" versetzt, sondern mit Christus vereinigt zu werden erwartet. Die Frage ist freilich, wen man dann zu den *καταχθόνιοι* zu zählen habe? Daß damit die atl. Frommen gemeint seien, ist nicht wahrscheinlich. Am nächsten dürfte es liegen an solche zu denken, die, ohne hienieden von der Heilsbotschaft erreicht zu werden, doch im Verlangen nach Erlösung dahingegangen sind und nun im Totenreich ihrer Heilsstunde warten. Nur wissen wir zu wenig von des Ap einschlagenden Vorstellungen, um eine sichere Entscheidung wagen zu können.[1])

Das *ἵνα* steht dabei nicht eigentlich ekbatisch, aber doch dem sich annähernd, indem es beifügt, was der tatsächliche Erfolg sein sollte.

Eng dazu tritt v. 11: „und daß jede Zunge bekenne, daß Herr ist Jesus Christus". Auch hier wird nicht sowohl *κύριος* als vielmehr *Ἰησοῦς Χριστός* den Hauptton haben, das *εἰς δόξαν θεοῦ πατρός* aber vielleicht zu beiden Sätzen gehören. Gott der Vater wird verherrlicht durch jenes Anbeten in Jesu Namen und dieses Bekennen der *κυριότης* Jesu Christi, denn er ist es, der diese unser Heil einschließende Veranstaltung getroffen hat.[2])

Mit einem zunächst auffälligen *ὥστε* schließt nun v. 12 an. Man hat ähnlich wie bei dem *οὖν* v. 1 versucht, dafür eine Anknüpfung in dem unmittelbar Voranstehenden zu finden, es sei in-

---

[1]) Wenn man gegen die obige Vorstellung geltend gemacht hat, daß dadurch in unnatürlicher Weise neben solche, die jetzt schon in Jesu Namen anbeten, solche gestellt würden, die dies erst dereinst tun würden, so übersieht man, daß der Ton gar nicht auf dem Akt des Kniebeugens, sondern auf dem *ἐν ὀνόματι Ἰησοῦ* liegt. Wer es auch sei, seien es in die himmlische Gemeinschaft Jesu Christi aufgenommene, seien es noch auf Erden befindliche, seien es dem Heil, das sie hienieden gesucht, im Hades erst entgegenharrende — ihr Anbeten soll ein Anbeten in Jesu Namen werden. Es bedarf also auch nicht, etwa als Zeitpunkt der Kniebeugung erst die Parusie zu denken.

[2]) Ob man *ἐξομολογήσεται* oder *ἐξομολογήσηται* liest, trägt bei der bekannten Neigung zum Indic. Futurum nach *ἵνα* und speziell auch wie hier neben einem vorangehenden Konjunktiv (vgl. Blaß § 65, 2) nichts aus und es besteht kein Grund v. 11 um des Indikativs willen neben dem sicher echten *κάμψῃ* von *ἵνα* zu lösen und zu verselbständigen. Auffällig ist nur die Abweichung von LXX, die Pl hier genau so wie Rm 14, 11, wo er dieselbe Stelle citiert, vornimmt, indem er statt *ὀμνύναι* eben *ἐξομολογεῖν* schreibt. Doch braucht man kaum einen anderen LXX-Text anzunehmen (Cod. A ist wohl nach Pl korrigiert), sondern der Ap wird eben die Worte in der vorliegenden Form im Gedächtnis gehabt haben. Vielleicht daß der Satz sich in dieser Form nicht nur ihm selbst, sondern allgemeiner stereotypiert hatte.

dem man eine Beziehung annahm zwischen dem *γενόμενος ὑπήκοος* und dem *καθὼς πάντοτε ὑπηκούσατε* oder indem man das *τὴν ἑαυτῶν σωτηρίαν κατεργάζεσθε* als Folgerung aus dem Hinweis darauf ansah, daß Gott Christi Verhalten nicht unvergolten gelassen habe. Aber ersteres scheitert schon daran, daß die Aufforderung des zwölften Verses eben gar nicht auf ein *ὑπακούειν* hinauskommt, sondern auf das *κατεργάζεσθαι μετὰ φόβου καὶ τρόμου*. Denn daß dies die Meinung ist und man nicht etwa mit Hfm. zu dem *καθὼς πάντοτε ὑπηκούσατε* einen Nachsatz zu ergänzen hat, der die Leser auffordert, entsprechend auch jetzt, wie in Pli Anwesenheit, noch viel mehr zu gehorchen, liegt auf der Hand.[1]) Außerdem bildet auch das *γενόμενος ὑπήκοος* in v. 8 nur ein beiläufiges und beschreibendes Moment gegenüber der Hauptaussage: *ἑαυτὸν ἐκένωσεν* und *ἐταπείνωσεν ἑαυτόν*, und es müßte allermindestens durch ein *καὶ ὑμεῖς* darauf zurückgedeutet sein. Letzteres gilt aber auch bei der Beziehung des *ὥστε* auf v. 9—11. Und nebenbei schlüge der dabei entstehende Gedanke, daß die Leser es Christo auch darin gleich tun sollten, daß sie, wie er — noch dazu mit Furcht und Zittern! — die eigene *σωτηρία* beschaffen sollten, dem Sinn und der Stellung jener Aussage v. 9—11 direkt ins Gesicht. — Oder sollte es noch eine dritte Möglichkeit geben, daß nämlich aus dem demütigen Verhalten Christi der Schluß gezogen würde, daß auch die Leser es an Demut nicht fehlen lassen sollten? Dies wäre denkbar, wenn wirklich v. 5 ff. von Christi Demut die Rede gewesen wäre und wenn v. 12 den Lesern Demut anempföhle. Beides ist aber nicht der Fall. Christi vorbildliches Tun stand unter dem Gesichtspunkt der Bereitschaft zum Verzicht auf ihm zustehendes Gut und zur äußersten Selbsterniedrigung im Gehorsam gegen Gottes Willen. Und das Schaffen der Seligkeit *μετὰ φόβου καὶ τρόμου* hat mit einer Aufforderung zur Demut oder Bescheidenheit nichts zu tun. Vielmehr zeigt die Allgemeinheit dieser Forderung, daß das *ὥστε*, wie schon früher vorausgesetzt ward, im Sinne eines die Einzelausführung abbrechenden und die Hauptaussage, wenn auch in ver-

[1]) Der Grund, den Hfm. geltend macht, ist lediglich der, daß die gewöhnlich angenommene Struktur von v. 12 keinen befriedigenden Sinn im Kontext ergebe. Aber selbst zugegeben, daß eine gewisse Härte verbleibt, so ist dieselbe doch verschwindend gegen die Härte einer solchen Ergänzung, wie sie Hfm. fordert. Die von ihm angeführten Beispiele sind ganz andersartig, insofern Eph 5, 24 ein *οὕτως*, 1 Kr 14, 27 sowohl das *εἴτε* sq. praes. als das folgende *διερμηνευέτω* auf die imperativische Ergänzung hinweist, Rm 12, 6 aber gar nicht eine direkte Aufforderung (in zweiter Person) zu ergänzen ist. Daß sachlich natürlich das geforderte *κατεργάζεσθαι* auf derselben Linie liegt, wie das *ὑπηκούσατε*, versteht sich. Aber eben der andere Ausdruck des Nachsatzes zeigt, daß dem Ap nicht das *ὑπήκοον γενέσθαι* vor Augen stand.

änderter Form wieder aufnehmenden „also" gemeint ist, indem dabei das Auge sich zurücklenkt zu dem ähnlich allgemein gehaltenen Anfang der Ermahnungsreihe 1, 27 ff.; [1]) eine Auffassung, die dadurch zur Evidenz gebracht wird, daß an beiden Stellen, 1, 27 ff. wie hier, speziell noch auf den Unterschied zwischen des Apostels Anwesenheit und Abwesenheit reflektiert wird, außerdem aber dort (v. 28) wie hier der Begriff der *σωτηρία* auftritt.[2])

Der Vers selbst gliedert sich nun in Vorder- und Nachsatz. Doch setzt der Nachsatz nicht, wie man zunächst meinen könnte, erst mit den Worten *μετὰ φόβου κτλ.* ein, sondern es gehört, wie das *μή* zeigt, auch die Näherbestimmung *μὴ ὡς ἐν τῇ παρουσίᾳ μου κτλ.* zu der Aufforderung. Es heißt somit: „Also, meine Geliebten, wie ihr allezeit gehorchtet, so verhaltet euch auch jetzt so und so!" — Wie schon in der letzten Anmerkung angedeutet ward, wird dabei das *ὑπηκούσατε* wohl nur zufällig an v. 8 anklingen. Höchstens daß man eine unwillkürliche Nachwirkung des dort gebrauchten Ausdrucks annehmen kann. Sachlich ist offenbar etwas anderes gemeint. Dort ein Gehorsamsein gegenüber göttlicher Führung, hier das Gehorchen gegenüber göttlichen Geboten, die in Form apostolischer Mahnungen an die Leser gekommen waren. Denn daran wird in der Tat zu denken sein, wenn anders wir das *ὥστε* mit Recht auf die voranstehende Ermahnungsreihe bezogen, und nicht denkt der Ap an die *ὑπακοὴ πίστεως.*[3])

---

[1]) Vgl. den ähnlichen Fall in 4, 1 unseres Briefes, gleichfalls unter besonderer Anrede der Leser. Ähnlich 1 Th 4, 18; 1 Kr 5, 8; 15, 58, besonders aber 11, 33 und 14, 39, wo ganz wie hier über die detaillierten Ausführungen zurückgegriffen wird auf den allgemeinen Anfang einer längeren Ermahnungsreihe. Natürlich ist deswegen nicht von einem Überspringen der zwischenliegenden Gedanken die Rede. Dieselben sind ja nur weitere Ausführung des Anfangs, aber das *ὥστε* hängt sich nicht speziell an sie, sondern gewissermaßen durch sie hindurch an die den Ausgang der Reihe bildenden Sätze. Es ist nicht zu umschreiben: „also mit einem Worte dies alles zusammengefaßt", sondern: „also um wieder zu dem allgemeinen Anfang zurückzukehren" (genauer: „so daß denn gilt, was schon eingangs gesagt war").

[2]) Dies letztere hat allerdings nur den Wert eines unwillkürlichen Anklangs und könnte an sich Zufall sein; vgl. den ähnlichen Fall bei dem *ὑπακούσατε* und dem *ὑπήκοος* v. 8. Immerhin ist zu beachten: Dort: „Nur daß ihr würdig euch verhaltet etc., in nichts erschreckt von den sich widersetzenden, was auf sie gesehen ein Hinweis auf Verderben, von eurem Standpunkt dagegen betrachtet auf *σωτηρία* ist". Hier: „Also, meine Geliebten, erwirket mit Furcht und Zittern die eigene *σωτηρία*!"

[3]) Holsten, der dies vertritt, bringt es auch hier fertig eine besondere Beziehung auf das paulin. Evangelium zu konstruieren, wie er auch hernach das *χωρὶς γογγυσμῶν καὶ διαλογισμῶν* speziell auf Judenchristen gemünzt sein läßt (I, S. 455). Eher könnte man als Subjekt, dem gehorcht werden soll, den Ap verstehen (vgl. Hpt.). Doch erledigen sich seine Argumente von selbst durch das oben Bemerkte, während die direkte Beziehung auf Pl ein *μοί* erwarten ließe.

Wie aber ist nun die Ermahnung zu verstehen? Man wird zunächst zu fragen haben, was das *τὴν ἑαυτῶν σωτηρίαν κατεργάζεσθε* besage? Daß es sich nicht um die Herbeiführung der messianischen *σωτηρία* überhaupt handelt, ist nach der ganzen paulinischen Anschauung, nach dem Kontext und schließlich auch nach dem Wortlaut deutlich, insofern durch das vorangestellte *ἑαυτῶν* der Ton auf die subjektive Seite gelegt wird. Dies kann aber wiederum nicht so gemeint sein, daß ein Gegensatz zu einem Wirken für das Heil anderer vorläge. Mit nichts war in den vorangehenden Ermahnungen, auf die das *ὥστε* zurückweist, darauf hingedeutet. Ja man könnte eher sagen, daß dort das Eintreten für der anderen Heil betont sei. Man erinnere sich an v. 1 und 4, ev. auch an v. 5 ff., wo, wenn überhaupt an ein vorbildliches Erwirken von „*σωτηρία*" zu denken wäre, nur die *σωτηρία* derer, denen Christi Tun zugute kommen sollte, in Betracht käme. Doch ist dieser Gesichtspunkt mit nichts angedeutet.[1]) Es kann das *ἑαυτῶν* — wenn man nicht eine ziemlich fernliegende Vorausbeziehung auf v. 15^b und 16^a (vgl. unten) annehmen will — nur im Sinne einer Steigerung der Ermahnung gedacht sein, indem es dieselbe durch den Hinweis eindringlicher macht, daß es sich um nichts Geringeres als das eigene Heil der Ermahnten handelt.[2]) Daß mit Bezug darauf von einem *κατεργάζεσθαι* geredet wird, ist selbstverständlicherweise kein Widerspruch gegen die paulinische Gnadenlehre, auch nicht in dem Sinne, als ob das ein für allemal beschaffte Heil als ein durch sittliche Leistungen persönlich anzueignendes dargestellt würde. Lesern gegenüber, die tatsächlich schon als solche beurteilt wurden, denen *σωτηρία* zugehört (vgl. 1, 28 und das dort Bemerkte), und in einem Zusammenhang obendrein, der auf jene Stelle zurückblickt (vgl. oben), schränkt sich die Aufforderung von selbst darauf ein, daß gesagt werden soll, daß das geschenkte Heil, die zugesagte Errettung nicht durch eigene Schuld verscherzt werde. Sachlich kommt es auf ein Wirken im Interesse des eigenen Heils hinaus, nur daß — da die *σωτηρία* entweder ganz oder gar nicht eintritt — nicht an eine etwaige Steigerung zu denken ist, sondern an Bewahrung (vgl. zum Gedanken 2 Pt 1, 10). Dem entspricht aufs beste der Zusatz *μετὰ φόβου καὶ τρόμου*. Denn dies kann nach dem Kontext,

[1]) Hiermit ist auch ausgeschlossen, daß etwa eine Art Gegensatz zu v. 5 ff. vorliege in dem Sinne, daß die Leser ihrerseits — anders als Christus — das eigene Heil erwirken sollten, was übrigens auch ein gegensätzlich betontes *ὑμεῖς* erfordern würde, außerdem aber durch die oben festgestellte Beziehung des *ὥστε* nicht bloß auf v. 5 ff., sondern auf die ganze Ermahnungsreihe ausgeschlossen wäre.

[2]) Chrysost. bemerkt wohl in diesem Sinne: *οὐχ ἵνα ἐμοῦ ἀκούσητε, ἀλλ' ἵνα μετὰ φόβου καὶ τρόμου τὴν ἑαυτῶν σωτηρίαν κατεργάζησθε.*

der von einem knechtischen Gebaren nichts weiß, — man vergleiche nur die sämtlichen Ermahnungen zuvor, — nicht die Furcht und das Zittern des δοῦλος vor einem gestrengen Meister ausdrücken. Auch Eph 6, 5 ist diese Deutung nicht angebracht (vgl. z. St.). Es kann nur besagen: „mit Furcht und Zittern vor einer Pflichtverletzung, die der σωτηρία verlustig machen könnte". Es ist, um an ein Herrenwort (Mt 22, 12) anzuknüpfen, das ängstliche Bedachtsein auf ein hochzeitliches Gewand seitens der zum Mahl des Himmelreichs Hereingerufenen, worum es sich handelt, oder auch, es ist das Beharren in gutem Werk, wozu Pl Rm 2, 3 ff. unter Hinweis auf den Zorn am Zorntag und Tag gerechten Gerichts auffordert; es ist das ἐνεργεῖν des Glaubens δι' ἀγάπης, das in Christo Jesu gilt (Gl 5, 6).[1])

Es wird aber nicht bloß im allgemeinen zu solchem μετὰ φόβου καὶ τρόμου τὴν ἑαυτῶν σωτηρίαν κατεργάζεσθαι aufgefordert, sondern voraus tritt: μὴ ὡς ἐν τῇ παρουσίᾳ μου μόνον ἀλλὰ νῦν πολλῷ μᾶλλον ἐν τῇ ἀπουσίᾳ μου. Die Hauptschwierigkeit ist die Fassung des ὡς.[2]) Indem man sich über die Nachstellung des μόνον hinwegsetzt, nimmt man es gern im Sinne quantitativer Vergleichung und übersetzt: „nicht in dem Maße wie in meiner Anwesenheit nur, sondern jetzt in noch viel höherem Maße in meiner Abwesenheit". Aber man kann kaum verkennen, daß die entstehende Aufforderung etwas Seltsames erhält. Augenscheinlich (vgl. καθὼς πάντοτε ὑπηκούσατε) will Pl doch das bisherige Verhalten der Philipper in keiner Weise und zu keiner Zeit bisher als unzulänglich hinstellen. Dies aber kommt heraus, wenn er jetzt in um vieles höherem Maße mit Furcht und Zittern das eigene Heil zu schaffen auffordert.[3]) Die Motivierung, daß bei Anwesenheit des Ap das κατεργάζεσθαι μετὰ φόβου καὶ τρόμου oder überhaupt das κατεργάζεσθαι in geringerem Umfang erforderlich gewesen sei, weil er mit seiner Leitung und seinem Rat für sie mit eingestanden wäre, erledigt dies nicht. Es kann πολλῷ μᾶλλον nur ein „viel mehr" der Dringlichkeit (also = unserem „erst recht") bezeichnen sollen und entsprechend das ὡς nicht eine quantitative Vergleichung einführen. Andrerseits ist es freilich auch eine

---

[1]) Auch hierzu macht Chrysost. in seiner rhetorischen Weise gute Bemerkungen, indem er auf 1 Kr 9, 27 reflektiert und seinerseits das Bild eines auf einem Hausbau tätigen τεχνίτης anwendet, der sich vor dem Hinabstürzen hütet.

[2]) Daß dasselbe ursprünglich ist, kann wohl nicht bezweifelt werden. Die Auslassung bei B, in Pesch. u. a. Übersetzungen und bei Vätern ist wohl sicher erleichternde Korrektur.

[3]) Man beachte, daß es eben nicht heißt: ἔτι μᾶλλον, sondern πολλῷ μᾶλλον. Damit rückt das μὴ ὡς ἐν τῇ παρουσίᾳ μόνον wirklich in das Licht des Unzulänglichen, doppelt wenn man die Stellung des μόνον beachtet: „nicht so wie in meiner Anwesenheit nur".

unerträgliche Umschreibung, wenn man wie Mey. sagt: „sie sollen ihr Heil nicht so beschaffen, wie wenn sie das bloß in seiner Anwesenheit täten (also während seines Abwesens unterließen)".[1]) Eher könnte man versuchen, das ὡς im Sinne eines quasi zu nehmen (vgl. Rm 9, 32; 2 Kr 11, 17; Phlm 14). Doch ergibt auch das keinen befriedigenden Sinn.[2])

Es bleibt nur, daß man, wie schon mehrfach (vgl. speziell die Parallele 1, 27), eine Nachlässigkeit im Ausdruck annimmt, indem sich zwei Gedanken vermischt haben, deren einer wäre: „so erwirket denn nicht nur in meiner Anwesenheit (= wenn ich anwesend bin), sondern erst recht in meiner Abwesenheit mit Furcht und Zittern das eigene Heil", während der andere lauten würde: „so erwirket denn wie in meiner Anwesenheit, so erst recht jetzt in meiner Abwesenheit etc."; eine Ungenauigkeit, die dem Ap vielleicht um so leichter in die Feder lief, weil bereits eine Art Vergleichungssatz voranging, in dessen πάντοτε das ἐν τῇ παρουσίᾳ μου schon eingeschlossen ist: „So erwirket denn, meine Geliebten, gemäß dem, daß ihr allezeit gehorchtet, nicht wie in meiner Gegenwart nur (scil. ihr eben gehorchtet), sondern jetzt erst recht mit Furcht und Zittern das eigene Heil!" Der Grund zu solcher Einschärfung liegt dabei darin, daß der Ap fürchten mochte, es würde in seiner Abwesenheit und bei dem damit gegebenen Fehlen seiner stetigen persönlichen Mahnung eine gewisse Laxheit in sittlicher Beziehung Platz greifen, während sie doch gerade da erst recht Anlaß haben mit Ängstlichkeit über sich zu wachen und an sich zu arbeiten, weil sie den getreuen Warner nicht zur Seite haben.

Ist dies aber die richtige Auffassung von v. 12, dann ist eigentlich auch schon über v. 13 entschieden. Man hat darin teils einen „Ermutigungsgrund" gefunden, indem der Ap darauf hinweise, wie sie bei solchem Tun ja nicht auf eigene Kraft gestellt seien, als ob es v. 12 hieße μετὰ χαρᾶς statt μετὰ φόβου καὶ τρόμου.[3]) Oder man hat entsprechend der Mißdeutung von μετὰ

[1]) Mey. kombiniert dies obendrein mit der quantitativen Fassung von πολλῷ μᾶλλον, indem er fortfährt: „nein, jetzt in um so höherem Grade, während seiner Entferntheit von ihnen, sollen sie's mit Furcht und Zittern beschaffen". Aber welche Seltsamkeit, daß des Ap Fernsein einen viel höheren Grad von sittlichem Ernst nötig machen soll. Wie anders stellt der Ap 1, 27 den erwünschten Zustand der Gemeinde auf alle Fälle auf gleiche Linie.

[2]) de Wette übersetzt allerdings einfach: „nicht etwa in meiner Anwesenheit allein". Doch ist dies schwerlich zulässig. Der Gedanke könnte nur sein: nicht gleichsam in meiner Anwesenheit allein, d. h. nicht nur indem ihr mich als anwesend vorstellt. Aber wie künstlich wäre das und wie wenig zum folgenden (ἀλλὰ νῦν κτλ.) passend. Holst. (I, S. 456) findet übrigens auch hier wieder eine spezielle Beziehung auf Judenchristen.

[3]) Einen Ermutigungsgrund fand schon Chrys., der aber schwankt,

φόβου καὶ τρόμου auf Demut eine Rechtfertigung solcher Aufforderung zur Demut angenommen (so z. B. Calv.). Es kann nur eine Verstückung der Ermahnung vorliegen. Aber auch dies nicht so, wie man vielfach meint, daß überhaupt das μετὰ φόβου κ. τρόμου κατεργάζεσθαι ins Auge gefaßt wäre und zur Motivierung dessen darauf hingewiesen würde, daß sie ja eben ein Werk Gottes damit treiben und sich der schweren Verantwortung bewußt bleiben müßten, oder auch wie Hfm., das θεός zum Prädikat machend, versteht: daß der in ihnen wirksame Einer sei, den sie, indem als Gott, als verzehrendes Feuer kennen und vor dessen Strafe sie sich fürchten müßten. Beides wäre denkbar, wenn wirklich im vorhergehenden das μετὰ φόβου καὶ τρόμου den Ton hätte. Dagegen haben wir gesehen, daß das πολλῷ μᾶλλον das „νῦν, ἐν τῇ ἀπουσίᾳ μου“ heraushebt: „sondern jetzt erst recht, in meiner Abwesenheit“. Und so werden wir darauf die Begründung zu beziehen haben, indem θεός in Gegensatz tritt zum Ap. Nicht nur in des Ap Anwesenheit, woran sie es nicht haben fehlen lassen, sondern jetzt erst recht, wo er abwesend ist, sollen sie mit Furcht und Zittern das eigene Heil erwirken. Ist es doch nicht etwa des Apostels Werk, was sie damit ihrerseits treiben, sondern Gottes Werk.[1]) — Darüber wie sich das göttliche ἐνεργεῖν vollzieht, sagt

---

ob er erklären soll, daß, wenn guter Wille da ist, Gott das Wollen auch weiter wirken werde, oder, daß Gott das χάρισμα solchen guten Eifers nicht versagen werde. Dagegen Ambstr. rund und einfach: Deum bonos conatus adjuvare testatur! Mey u. a. lehnen dies natürlich ab, aber doch nicht ohne der zweiten Erklärung des Chrys. nahe zu kommen, die aber eben ein μετὰ χαρᾶς (vgl. Chrys.: σὺ θάρσει) voraussetzt.

[1]) Vgl. schon Bengel, der zu θεός hinzudenkt: praesens vobis etiam absente me. Natürlich soll nicht gesagt sein, daß daraus auch das πολλῷ μᾶλλον folge. Das γάρ bezieht sich zunächst nur auf das eine Moment, das in ἐν τῇ ἀπουσίᾳ μου ausgedrückt war, während sich das πολλῷ μᾶλλον als selbstverständlich aus der Situation ergibt. bzw. daraus, daß eben, solange der Ap gegenwärtig ist, es der Einschärfung solcher Ermahnung im allgemeinen weniger bedarf. Daß die gegebene Erklärung den Artikel vor θεός fordere, der auch wirklich bei einer großen Anzahl von Zeugen sich findet, ist schwerlich zu sagen. Zwar die bequeme Rede, daß θεός zu den Begriffen gehöre, die nach Art der Nomina propria bald mit bald ohne Artikel stehen könnten, sollte man nicht immer wieder hören. Es ist nun einmal für das griechische Empfinden ein Unterschied, ob der Artikel steht oder nicht, ob es heißt „Gott“ oder „der Herrgott“, wennschon es viele Fälle geben wird, wo beides gedacht sein könnte. Aber das ist eben auch hier möglich. Pl hätte sagen können: „denn der Herrgott ist es, nicht ich etc.“ Er schrieb aber unwillkürlich θεός, weil ihm die andere Qualität des Subjekts im Vergleich mit seinem Ich vor Augen stand. Denn einer, der Gott ist (göttlicher Wille), nicht mein beschränktes, menschliches, auch an Raum und Zeit gebundenes Ich, ist es, der in euch in Wirksamkeit setzt etc. Man vgl. den ähnlichen Fall einer Gegenüberstellung menschlicher Subjekte und des göttlichen Subjekts ohne Artikel 2 Kr 5, 11 und 13.

der Ausdruck nichts. Doch zeigt das *καὶ τὸ ἐνεργεῖν* ebenso wie der Kontext, daß es sich nicht um ein „Vollbringen" im Sinne einer dem Menschen alles abnehmenden Wirksamkeit handelt, sondern um ein „ins Werk setzen" (vgl. den verwandten Gebrauch des Verbums Gl 2, 8; 3, 5; auch Eph 1, 20; 2, 2; Kl 1, 29; 1 Th 2, 13).[1]) Es heißt aber nicht nur: „Ist doch Gott der ins Werk setzende sowohl das Wollen als das ins Werk setzen", sondern es tritt noch dazu: *ὑπὲρ τῆς εὐδοκίας*. Denn daß dies nicht mit Hfm. zum folgenden zu ziehen sei, erhellt schon aus der ganz ungebührlichen Betonung, die dies Moment dann bekommen würde. Nahezu allgemein versteht man nun die *εὐδοκία* Gottes und streitet nur, ob das hier Wohlwollen oder Wohlgefallen oder freien Entschluß bedeute, wobei natürlich *ὑπέρ* nur besagen kann: „behufs Verwirklichung". Aber abgesehen davon, daß *εὐδοκία* die Bedeutung „Wohlgefallen" nur im Sinne des „freien Entschlusses", des „für gut befindens" hat, so daß diese drei Bedeutungen auf zwei zu reduzieren wären (vgl. oben S. 69 Anm. 3), so stört, wenn nicht die Stellung von *ὑπὲρ τ. εὐδοκίας* erst hinter dem auf die Menschen bezüglichen *ἐνεργεῖν* statt hinter dem auf Gott bezüglichen *ὁ ἐνεργῶν*, das Fehlen eines *αὐτοῦ* bei *ὑπὲρ τῆς εὐδοκίας*, oder — wie man hinzufügen darf — die Setzung des Artikels statt undeterminierten *ὑπὲρ εὐδοκίας*.[2]) Es muß darum mit

---

[1]) Daß es gleichwohl dem Sinne des Ap nicht entspricht, mit Pelag. nur an ein operari suadendo et praemia promittendo zu denken, liegt auf der Hand. Selbst wenn man dies allgemeiner auf ein operari verbo divino deutet (vgl. 1 Th 2, 13), wird man der paulinischen Auffassung nicht gerecht. Das göttliche *ἐνεργεῖν* vollzieht sich dem Ap letztlich durch den Geist, den Gott darreicht (vgl. Gl 3, 5; Eph 1, 13 u. o.) und der nun allerdings verbo divino wirksam wird, aber nicht ohne daß zahllose unmeßbare Influenzen, die das Wirksamwerden des Wortes vorbereiten und entbinden, daneben in Betracht kommen. Wo ein guter Wille und ein gutes Wirken bei dem Gläubigen sich findet, wird dies von ihm selbst, auch wenn es durch menschliche Zusprache (*ἐν τῇ παρουσίᾳ μου*) angeregt erscheint, letztlich auf ein *ἐνεργεῖν* Gottes zurückgeführt werden. Daran sollen die Philipper denken. Dann werden sie in der Tat allen Anlaß haben, nicht nur in Pli Anwesenheit mit Furcht und Zittern ihr Heil zu erwirken, als gälte es dessen Wirken zu bejahen, sondern auch in Pli Abwesenheit. Sie bejahen eben Gottes *ἐνεργεῖν* und sollen das um so mehr mit Furcht und Zittern tun, weil die Gefahr, beim Fehlen steter apostolischer Mahnung dem göttlichen *ἐνεργεῖν* nicht gerecht zu werden, dann näher liegt. Irrig beschränkt übrigens Weiß (nach Calv. u. a.) das *ἐνεργεῖν* auf ein inneres Wirken, ein „tatkräftig sein", das schon im inneren Entschluß stattfindet; vgl. dagegen das *ὁ ἐνεργῶν*. Das *ἐν ὑμῖν* ist annähernd „bei euch".

[2]) Gegen die Berufung auf die Wortstellung hat Hpt. nicht ganz mit Unrecht eingewendet, daß bei anderer Wortfolge der Ton in unangemessener Weise auf die Infinitive falle. Um so unzulänglicher ist dagegen seine Argumentation betr. das Fehlen eines *αὐτοῦ*. Er setzt voraus, daß *εὐδοκία* hier „Wohlwollen" bedeute und meint nun, daß eben nicht betont sein solle, daß das *ἐνεργεῖν* Gottes im Dienst seiner Gnade stehe, sondern im

Zahn auf die Erklärung schon der Peschittoh und des Victorin wie überhaupt der alten latein. Ausleger, vielleicht aber auch der Griechen zurückgegriffen werden, wonach *ὑπὲρ τῆς εὐδοκίας* zu dem gemeinten Infinit. *τὸ ἐνεργεῖν* gehört, und man wird mit demselben Ausleger als Subjekt der *εὐδοκία* die handelnden Menschen anzusehen haben: das Wollen und das Wirken zugunsten der *εὐδοκία*. Daß dies darum nicht angehe, weil eine Verwirklichung des Wollens immer wieder nur „ein Wollen" ergäbe (Hpt. S. 92 unten), ist eine wunderliche Einrede. Allerdings ist es fraglich, ob man *εὐδοκία* geradezu im Sinne des Gewollten, für gut Befundenen nehmen darf, obwohl derartige Konkretisierungen von Abstraktis keineswegs beispiellos sind. Aber es ist ja gar nicht von Verwirklichung des Gewollten die Rede, sondern von „ins Werk setzen im Interesse des Wollens", was in der Tat nur geschehen kann durch Realisierung des Wollens.

Haben wir nun aber v. 13 richtig beurteilt als Motivierung im Grunde nur des *νῦν πολλῷ μᾶλλον ἐν τῇ ἀπουσίᾳ μου*, so erscheint dieser Gedanke unwillkürlich mehr als beiläufige Einfügung und es schließt sich die folgende Mahnung leicht als weiteres Glied an v. 12 an und fällt wenigstens dem Gedanken nach noch mit unter das *ὥστε*: „Also meine Geliebten, wie ihr immer gehorchtet, so wollet nicht nur in meiner Gegenwart, sondern jetzt erst recht in meiner Abwesenheit mit ängstlicher Sorge das eigene Heil erwirken. Ist doch — darum sage ich erst recht in meiner Abwesenheit — kein Geringerer als (der allgegenwärtige) Gott der ins Werk setzende sowohl das Wollen als das ins Werk setzen zugunsten des Wollens. [Weiter:] Alles tut ohne Murrereien und Bedenken, damit ihr werdet *ἄμεμπτοι κτλ.*" Dann aber wird man hierin auch nicht bloß einen „speziellen Zug" zu sehen haben, der bei der Erfüllung der Ermahnung des zwölften Verses nicht fehlen soll, sondern man wird den Vers in demselben Verhältnis zu der Ermahnungsreihe 1, 27—2, 11 denken müssen, wie vorher v. 12, d. h. als einen Zug in der allgemein und frei gehaltenen Rekapitulation der vorangehenden Ermahnungen oder besser in der frei gehaltenen Wiederaufnahme von 1, 27—30, die mit v. 12 einsetzte. Und wirklich fehlt es in 1, 27—30 nicht an einem Moment,

---

Dienst der Gnade im Gegensatz zu anderen Eigenschaften. Er hätte schon dadurch, daß er unwillkürlich den paulinischen Terminus *χάρις* unterschiebt, darauf aufmerksam werden sollen, daß ihm ein Fehlschluß untergelaufen ist. Hätte der Ap das im Sinne gehabt, was Hpt. ihm unterlegt, so hätte er, wie oben (im Text) angedeutet, nicht nur das *αὐτοῦ*, sondern — da es sich eben nicht um den geläufigen Begriff der *χάρις* handelt — auch den Artikel weggelassen; vgl. Rm 15, 9 (dazu auch Lk 2, 14). Dasselbe gilt aber auch gegen die Fassung im Sinne von „Wohlgefallen, Gutbefinden". Entweder hätte Pl geschrieben: „nach seinem Gutbefinden" oder „nach Gutbefinden", nicht aber: „nach dem Gutbefinden".

dem die neue Aussage korrespondiert, wenn dort gefordert ward, sich in keiner Weise erschrecken zu lassen von den Widersachern. Dem *πτύρεσθαι* entsprechen die *γογγυσμοί* und *διαλογισμοί*, d. h. die murrenden Gegenreden gegenüber den Unannehmlichkeiten, welche denen nicht erspart bleiben, die inmitten eines verkehrten Geschlechtes würdig des Evangeliums zu wandeln und in Einem, Gottes Geist zu stehen bemüht sind, und die Erwägungen, ob und wie man sich dieser notwendigen Konsequenz christlicher Lebensführung entziehen könne, statt einfältig zu tun, was dem Christen geziemt, und dem *ὑπὸ τῶν ἀντικειμένων* entspricht das *μέσον γενεᾶς σκολιᾶς κτλ.*[1])

In dem Zwecksatz v. 15 empfiehlt es sich aber wohl, als das eigentliche Prädikatsnomen *τέκνα θεοῦ ἄμωμα* zu nehmen, während *ἄμεμπτοι καὶ ἀκέραιοι* vorangestellte motivierende Appositionen sind: „Damit ihr werdet — unanfechtbar und lauter — untadelige Gotteskinder inmitten eines krummen und verkehrten Geschlechts.“[2]) Das *ἄμεμπτοι* korrespondiert dem *χωρὶς γογγυσμῶν*, das *ἀκέραιοι* dem *χωρὶς διαλογισμῶν* (vgl. oben). Die Worte *τέκνα θεοῦ ἄμωμα κτλ.* aber sind im Anklang an Deuter. 32, 5 geschrieben, wo Moses das krumme und verkehrte Geschlecht Israels, die *οὐκ αὐτῷ τέκνα μωμητά*, wegen seiner Sünde gegen den Gott, der es geschaffen und ihm Dasein und Bestand gegeben hat, apostrophiert.[3])

---

[1]) Daß der Ausdruck, ja die ganze Vorstellung wechselt, ist nicht auffälliger, wie bei v. 12 (*ὑπακούειν* und *κατεργάζεσθαι τ. σωτ.* gegenüber *ἀξίως πολιτεύεσθαι* und *στήκειν ἐν ἑνὶ πνεύματι*). Es liegt eben nicht einfache Wiederaufnahme von 1, 27 ff. vor, sondern Rückkehr zu dem Hauptgedanken mit selbständiger Variation der Vorstellung (vgl. S. 92 f. u. 117 ff.). — Mit dieser Rückbeziehung ist natürlich auch der Fortschritt des Gedankens von v. 12 zu v. 14 erledigt und es bedarf nicht der Vermittlung, daß v. 12 einem Mangel an Energie im praktischen Christentum entgegentrete, der durch nichts so gelähmt werde als durch Murren und zweifelndes Reflektieren, was angesichts des Umstandes, daß das *μετὰ φόβου κ. τρόμου* doch kaum speziell die Energie im praktischen Christentum (*μετὰ σπουδῆς* od. dgl.) hervorhebt, kaum nahe liegt. Fein übrigens Lightf. *γογγυσμός* the moral, *διαλογισμός* the intellectual rebellion against God.

[2]) Es empfiehlt sich das aus doppeltem Grunde, 1) weil dadurch das gewichtige *τέκνα θεοῦ ἄμωμα μέσον γενεᾶς σκολιᾶς κτλ.* aus der bloß appositionellen Stellung herausgenommen wird und 2) vor allem weil man nicht durch das v. 14 geschilderte Tun „lauter wird“ (oder auch ist; vgl. die LA *ἦτε* bes. im Abdld.), sondern sich als lauter erweist. Doch soll kein besonderer Wert hierauf gelegt werden, zumal es für das weitere Verständnis nichts ausmacht.

[3]) Daß der Ausdruck *τέκνα θεοῦ* hier anders stehe, als Pl ihn sonst verwendet, kann man schwerlich sagen. Auch Deut. 32, 5 ist in dem Ausdruck *οὐκ αὐτῷ τέκνα* wohl nicht der Mangel an Gottähnlichkeit, sondern die Nichtzugehörigkeit zu Gott gedacht. Allerdings kann man auch nicht mit Hfm. sagen, es sei mit dem *γένησθε, ἄμεμπτοι καὶ ἀκέραιοι, τέκνα θεοῦ ἄμωμα* nur das sich Erzeigen von etwas gemeint, was man schon sei (vgl.

Hatte nun aber der Ap v. 14 asyndetisch angeschlossen, so liegt es nahe, noch eine weitere Ermahnung zu erwarten. Andrerseits ist durch die zwei Ermahnungen bereits erschöpft, was im Anklang an 1, 27—30 zu sagen war, und jedenfalls lesen wir weder dort noch in der Weiterausführung 2, 1—11 etwas dem, was nunmehr kommt, Entsprechendes. Aber gerade dieser Umstand macht es begreiflich, daß der Ap die neue Ermahnung nicht ebenso asyndetisch anschließt („also denn schaffet euer Heil mit Furcht; tut alles ohne Murren; wirket als *φωστῆρες*"), sondern daß er die Anknüpfung durch relativen Anschluß vollzieht („also denn schaffet euer Heil mit Furcht: tut alles ohne Murren, daß ihr werdet Kinder Gottes ohne Tadel inmitten eines verkehrten Geschlechts, in welchem wirket als *φωστῆρες*"). Es wird dadurch nämlich diese dritte Ermahnung der direkten Nachwirkung des *ὥστε* entnommen und selbständiger angeknüpft = und wirket denn unter ihnen als *φωστῆρες*.

Aber ist denn *φαίνεσθε* wirklich Imperativ und nicht vielmehr Indikativ? Man hat das Letztere besonders in der neueren Exegese meist angenommen, aber man kann es doch nur, indem man mit Beng. zu reden ein „servata hac admonitione" hinzudenkt. Dies würde jedoch das Futurum erwarten lassen.[1]) Das Präsens spricht ebenso wie der Zusammenhang (vgl. oben) für die auffordernde Fassung. Das *ἐν οἷς* ist natürlich ad sensum auf *γενεᾶς* zu beziehen. Ob man das Verbum *φαίνεσθαι* dabei wirklich mit „leuchten, scheinen" übersetzen dürfe, mag bestritten werden. Die zweifellose Bedeutung „erscheinen, sich sehen lassen" ist gerade bei der imperativischen Fassung durchaus angemessen (vgl. Xenoph. Anab. 3, 1, 24: *φάνητε ἄριστοι*: erweiset euch als die Tüchtigsten). Dagegen wird durch den Imperativ die überhaupt unnatürliche Übersetzung von *ὡς φωστῆρες ἐν κόσμῳ* = wie Sterne in der Welt mehr als unwahrscheinlich. *Φωστήρ* ist überhaupt nicht ohne weiteres = Stern, wenn es auch in entsprechendem Zusammenhang von Gestirnen gebraucht wird

---

vor. Anm., die auch nicht durch Mt 10, 16 widerlegt wird). Vielmehr zeigt der Gegensatz zu der *γενεὰ σκολιὰ καὶ διεστραμμένη*, daß es sich diesmal anders als Eph 1, 4; 5, 27; Kl 1, 22 um sittliche Tadellosigkeit handelt (vgl. den Gegensatz Deut. 32, 5: tadelnswerte „nicht Ihm Kinder"), so daß allerdings mit Mey zu unterscheiden ist: Kinder Gottes sind sie schon, tadelsfreie Gotteskinder sollen sie je mehr und mehr werden. — Die LA *ἀμωμητά* dürfte aus dem *μωμητά* der LXX stammen.

[1]) Es ist ja an sich freilich richtig, daß man von den Christen als solchen wohl sagen kann, sie erscheinen als *φωστῆρες* u. dgl. Vgl. Eph 5, 8; dazu Mt 5, 16. Aber in einem paränetischen Zusammenhang wie hier und speziell dem *ἵνα γένησθε κτλ.* gegenüber fiele die bedingungslose Aussage doch einigermaßen aus der Stimmung der Rede heraus, man müßte denn das *λόγον ζωῆς ἐπέχοντες* kondizional fassen und übersetzen: wenn ihr festhaltet an dem Wort des Lebens, eine Übersetzung, die sich als zwiefach verkehrt erweisen wird.

in dem Sinne, wie wir von Himmelslichtern, von Leuchten am Firmament reden. *Φωστήρ* ist „Lichtbringer" und *κόσμος* ist dem Kontext entsprechend im religiös-sittlichen Sinne zu denken. Das *ὡς* aber ist nicht das der Vergleichung, sondern der Einführung des Prädikatsnomens: „als Lichtbringer in der Welt".[1])

Hinzutritt *λόγον ζωῆς ἐπέχοντες*. Unnötig verknüpft Hfm. dies mit *ὡς φωστῆρες ἐν κόσμῳ* zu einer Phrase: „als Lichtbringer innerhalb von Welt Lebenswort darreichend". Weit einfacher und gefälliger erscheint die Fassung des Partizips als Modalangabe. Dagegen dürfte Hfm.'s Fassung von *ἐπέχειν* die allein richtige sein. Man versteht es zwar wohl im Sinne von „innehaben". Aber angenommen, daß diese Bedeutung wirklich nachweisbar wäre, so würde sie doch nur dann hier anwendbar sein, wenn *φαίνεσθε* als Indikativ gemeint und das Partizipium als Grundangabe gedacht wäre. Dagegen kommt sie bei imperativischer Fassung überhaupt nicht ernstlich in Frage, sondern es kann wirklich nur an die sehr übliche Bedeutung „darreichen" gedacht werden.[2]) Wenn man dagegen eingewendet hat, daß dadurch ein dem Kontext

---

[1]) Auch hier wird die Artikellosigkeit nicht ganz bedeutungslos und zufällig sein. Es ist genau genommen „innerhalb von Welt". Es um des *ἐν οἷς* willen zum Folgenden zu ziehen (Hfm., Zahn, Einl.[3] I, 382) erscheint bei der oben angenommenen Zusammenfassung mit *φωστῆρες* überflüssig und angesichts der Wortstellung und des *ἐν* statt des bloßen Dativs sehr unwahrscheinlich. Zahn gibt die starke Unbequemlichkeit des *ἐν* zu. Aber die Umschreibung Ephraims: apparebitis mundo läßt sich doch schwerlich für Streichung des *ἐν* im Text verwerten, zumal die Worte dort in freier Paraphrase wiedergegeben werden.

[2]) In Wahrheit wird *ἐπέχειν* nirgends von dem einfachen Innehaben, d. h. Besitzen eines Gutes gebraucht, sondern es drückt, wo es in dieser Richtung angewendet wird, gewissermaßen das „unter der Hand haben, in seiner Gewalt haben" (mit einer Raumangabe „den betr. Raum einnehmen") aus, was doch aber hier ganz unangebracht wäre. Wenn man sich dagegen auf Chrys. beruft, der einfach dafür *ἔχειν, κατέχειν* einsetze, so beruht das auf einer ungenauen Lesung. Chrys. erklärt allerdings wunderlich das *λόγον ζωῆς ἐπέχοντες* mit *σπέρμα ζωῆς* i. e. *ἐνέχυρα ζωῆς ἔχοντες, αὐτὴν κατέχοντες τὴν ζωήν*, aber augenscheinlich, weil ihm die Übersetzung: „Lebenswort inne- oder in Euch habend" gar nicht in den Sinn kommt, während die Bedeutung „darreichen" seinem Verständnis des Gesamtkontextes fern lag. Er legt sich darum die Sache überaus künstlich zurecht, indem er den umfassenden Ausdruck *λόγος* gewissermaßen im Sinne von Anspruch faßt: „den Anspruch auf Leben (die facultas dazu) innehaben", so wie „die *φωστῆρες λόγον φωτὸς ἐπέχουσιν*". In anderer Weise tun Sever. (in d. Cat.) und Thdrt. dem Worte Gewalt an, indem sie unter Berufung auf 1 Tm 4, 16 sich stellen, als stünde der Dativ („*ἀντὶ τοῦ· τῷ λόγῳ προσέχοντες τ. ζωῆς*"); auch dies ein Beweis, wie fern dem Griechen das oben in Frage gezogene Verständnis lag. Auch Mpsv. ist augenscheinlich in Verlegenheit und begnügt sich mit einer allgemeinen Umschreibung, während die Lateiner continentes übersetzen und das Partizip. wohl konditional fassen. Doch vgl. Pelag., der zwar schreibt: inter quos lucetis u. continentes, aber erklärt: sic luceat etc. und: ut per vos illuminentur etc.

fremder Gedanke an Missionstätigkeit der Leser hereinkomme, der — zumal im folgenden dieser Gedanke wieder verlassen sei — „als erratischer Block", wie Hpt. es ausdrückt, hier stände, so wird sich zeigen, daß das Folgende in Wirklichkeit diesen Gedanken festhält, wie derselbe denn in einem Brief nicht auffallen kann, der schon in seinem Eingangsgruß die *κοινωνία* der Leser *εἰς τὸ εὐαγγέλιον* gerühmt hat und in 1, 12 Rücksicht auf die Sorge der Leser um den Fortgang des Evangeliums nahm. Was sich ergibt ist nur dies, daß unsere Bemerkungen über den selbständigen Anschluß dieser Mahnung neben v. 12 und v. 14 richtig waren, und wir haben nicht einmal Anlaß auch nur eine gewisse Verallgemeinerung des Sinnes von *λόγον ζωῆς ἐπέχοντες* zu versuchen in der Richtung, daß man es von einem durch Beispiel sich vollziehenden Empfehlen des Evangeliums zu deuten sucht. Pl meint wirklich nichts anderes, als daß die Leser, wie sie sich mit Furcht und Zittern um ihr Heil bemühen und untadelige Gotteskinder zu werden beflissen sein sollen, so auch als Lichtbringer innerhalb von Welt erscheinen sollen, indem sie Leben zum Inhalt habendes Wort darreichen.[1])

Auffällig, weil rhetorisch bzw. rhythmisch unbefriedigend würde es nun aber sein, wenn wirklich nur diese drei Worte *λόγον ζωῆς ἐπέχοντες* als Ausführung des *φαίνεσθε ὡς φωστῆρες* dastünden und es mag mit daher kommen, daß Hfm. sich veranlaßt sah, sie mit diesen letzteren Worten zusammenzuziehen (vgl. oben). Aber es bedarf dessen nicht. Vielmehr hat der Ap selbst den Satz fortgeführt und ihm dadurch das Gewicht gegeben, das man schon nach dem Rhythmus erwarten muß, indem er beifügt: *εἰς καύχημα ἐμοὶ εἰς ἡμέραν Χοῦ*. Es ist nämlich willkürlich, dies ohne Not über das Letzte hinweg an *ἐν οἷς φαίνεσθε* oder gar an *ἵνα γένησθε κτλ.* anzuschließen. Der Ausdruck ist prägnant: „zum Gegenstand des Ruhms mir auf den Tag Christi hin". Die Meinung ist, daß ein solches *καύχημα* als Resultat herauskommen soll

[1]) Die Artikellosigkeit von *λόγον ζωῆς* läßt wieder die Qualität hervortreten. Wohl konnte Pl auch sagen *τὸν λόγον τῆς ζωῆς*. Aber man empfindet sofort das Nachdrückliche der qualitativen Wendung. Es liegt gewissermaßen eine Motivierung darin: ein Wort, das Leben zum Inhalt hat und darum wohl wert ist, dargereicht zu werden. Das „zum Inhalt haben" ist dabei nicht äußerlich zu verstehen: „das von Leben handelt", sondern das Wort trägt in sich Leben und wirkt darum, wo es angenommen wird, Leben. Der Begriff der *ζωή* will dabei natürlich im höchsten Sinn verstanden sein: ein heilvolles, in sich harmonisches und befriedigendes Sein, da der Mensch seinem gottgewollten Wesen entspricht, in Gemeinschaft mit dem Quell alles Heiles stehend, im Gegensatz zu der Disharmonie von Sünde und Tod. Schon Beng. macht auf die auch sonst vorliegende Verbindung von Licht und Leben aufmerksam. Bei Pl vgl. speziell Eph 4, 18.

für jenen Tag und zwar, wie das ἐμοί mit gewissem Nachdruck hervorhebt, als Gegenstand des Ruhms für den Ap. Εἰς τὴν ἡμέραν steht natürlich auch hier nicht für ἐν τῇ ἡμέρᾳ (vgl. 1, 10). Aber auch, daß εἰς heiße „bis zu" scheint mir hier wie dort nicht wahrscheinlich, wo doch Pl 1, 6 dafür ἄχρι ἡμέρας zu schreiben weiß. Es wird telisch gemeint sein in dem Sinne, daß das καύχημα als für jenen Tag dem Ap jetzt erwachsend vorgestellt ist. Er wird, wenn die Leser seiner Mahnung folgen, einen Gegenstand des Ruhmes gewinnen, der ihm an jenem Tage zur Verfügung stehen wird. Ob Pl den Tag noch zu erleben erwartet oder nicht, wird nicht gesagt und bleibt völlig außer Betracht.

Freilich hat man daran erinnert, daß doch gelegentlich schon eine von Pl gegründete Gemeinde, noch abgesehen von ihrer speziellen Leistung, sein καύχημα ἐν τῇ ἡμέρᾳ τ. κ. ἡμῶν Ἰοῦ genannt werden kann (vgl. 2 Kr 1, 14; auch 1 Th 2, 19 f.). Doch berührt das die vorgetragene Auffassung um so weniger als auch bei der Anknüpfung des εἰς καύχημα ἐμοί an ἵνα γένησθε und bei durchgängiger Beziehung des Gedankens auf sittliche Vollendung der Leser der Sinn unserer Stelle darin unverändert bleibt, daß die Erwartung ausgesprochen wird, es werde die philippensische Gemeinde durch Erfüllung der apostolischen Mahnung ihm zum καύχημα werden. Man muß also auf alle Fälle zugeben, daß die Vorstellung hier etwas anders gewendet ist als an den genannten Stellen. Dann aber ist eben das Natürlichste, daß wir hier das εἰς καύχημα ἐμοί eng mit dem Letztvorangegangenen verbinden und an die von den Philippern als φωστῆρες ἐν κόσμῳ ausgehende „missionarische" Wirkung denken, die dem Ap einen Gegenstand des Rühmens darbieten wird für den Tag Christi.

Ganz evident wird diese Verbindung und Beziehung aber allerdings erst bei richtigem Verständnis auch der folgenden Worte, bzw. bei richtiger Struktur der Sätze. Unsere Ausgaben setzen wohl allgemein hinter v. 16 eine starke Interpunktion. Wäre das richtig, so bliebe die Aussage für die in Rede stehende Frage freilich irrelevant. Der Apostel könnte sagen wollen: „Tut alles ohne Murren etc., damit ihr untadelige Gotteskinder werdet mir zum Ruhme, insofern ich dann nicht vergeblich lief, weil ich nämlich eben in eurer Untadligkeit den Beweis für mein erfolgreiches Wirken und damit Grund zum Ruhme hätte." Er könnte aber auch sagen: „und erscheinet unter ihnen als Leuchten, Lebenswort darreichend mir zum Ruhme, insofern ich dann nicht vergeblich lief, weil ich nämlich eben in eurer missionarischen Wirksamkeit den Beweis für mein erfolgreiches Wirken hätte". v. 17 würde beidemal selbständig daneben treten. Doch empfiehlt sich diese Loslösung der Verse voneinander keineswegs, gleichviel ob man das

ἀλλά rein gegensätzlich faßt und als Objekt der Freude (v. 17) den gewaltsamen Tod denkt, oder ob man es steigernd faßt und als Objekt den Glaubensfortschritt der Leser ins Auge nimmt. Im ersteren Fall stört zunächst das abrupte Eintreten dieses neuen Gedankens, zumal vorher von einem Erleben des Herrentags wenigstens nicht ausdrücklich die Rede war. Außerdem paßt nicht das καὶ συγχαίρω ὑμῖν πᾶσιν. Im anderen Falle überrascht wenigstens der Begriff des χαίρειν an Stelle von καυχᾶσθαι (vgl. Rm 5, 2 u. 3). Es sieht fast wie eine Herabstimmung aus, gegenüber dem εἰς καύχημα ἐμοί, während die Stimmung des Ap augenscheinlich nicht derart ist. Auch sollte man in beiden Fällen statt χαίρω das Futur. erwarten. Es wird sich darum vielmehr empfehlen, das ἀλλά dem doppelten οὐ in v. 16ᵇ korrespondierend zu fassen im Sinne von „sondern", d. h. aber das ἀλλά — χαίρω καὶ συγχαίρω π. ὑμῖν als zweite Satzhälfte dem ὅτι οὐκ εἰς κενὸν ἔδραμον κτλ. gegenüberzustellen, so daß also zwischen v. 16 u. 17 nur ein Komma zu setzen ist.

Aber die Frage ist, ob diese Änderung der üblichen Interpunktion der Sätze schon genüge, ob nicht vielmehr auch innerhalb von v. 17 eine Versetzung des Kommas gegenüber der fast allgemein angenommenen Stellung dieser Interpunktion hinter τῆς πίστεως ὑμῶν angezeigt sei. Man versteht den Satz gewöhnlich so, daß man übersetzt: „wenn ich auch als Trankopfer ausgegossen werde über dem Opfer und der λειτουργία eures Glaubens". Dabei ist Voraussetzung, daß τῆς πίστεως ὑμῶν Gen. obj. sei und also das Glauben der Philipper als ein vom Apostel dargebrachtes Opfer und eine von ihm geleistete λειτουργία gedacht werde. Dies läßt sich nun betreffs des ersten Glieds (ἐπὶ τῇ θυσίᾳ) hören; ja die zuerst von Raphelius beigebrachte Parallele aus Arrian, de exped. Alex. 6, 19, 2: καὶ σπείσας ἐπὶ τῇ θυσίᾳ τὴν φιάλην — ἐνέβαλλεν εἰς τὸν πόντον" scheint die Richtigkeit zu erhärten. Doch bleibt ein nicht unerhebliches Bedenken. Die in der πίστις der Philipper bestehende Opferdarbringung nämlich würde einer ziemlich fernen Vergangenheit angehören, während das σπένδεσθαι erst noch bevorstünde, so daß die Umschreibung: „wenn ich auch gespendet werde darüber daß ich euren Glauben als Opfergabe darbringe", nicht zulässig wäre. Auch der Versuch, dem dadurch zu entgehen, daß man das ὑμῶν auf alle Heidenchristen bezieht, ist hier so gut wie 1, 25 abzulehnen. Ganz unmöglich aber ist es, daß die πίστις der Philipper nun auch als Objekt der λειτουργία des Ap gedacht wäre. Mit vollem Recht hat Hfm darauf aufmerksam gemacht, daß λειτουγεῖν keinen Accus. rei ertrage. Es hat sein Objekt durchaus in sich, indem es das ἐργεῖν von öffentlichen Angelegenheiten, im weiteren Gebrauch überhaupt

das Vollziehen von Dienstleistungen ausdrückt.[1]) Es könnte somit der Genitiv — als Objektsgenetiv gedacht — höchstens besagen: die eurem Glauben gewidmete Dienstleistung, die Dienstleistung an eurem Glauben. Aber bei aller Freiheit des Genitivgebrauchs im Griechischen, die etwa eine Wendung wie ἡ λειτουργία μου τῆς πίστεως πρὸς ὑμᾶς zulassen würde (= meine euch gewidmete Glaubensdienstleistung = Dienstleistung am Glauben; der Genit. also charakterisierender Qualitätsgenitiv) dürfte jene Übersetzung (die eurem Glauben gewidmete Dienstleistung) reichlich kühn erscheinen. Und noch kühner, ja schlechthin unzulässig, würde der Ausdruck ἡ θυσία τῆς πίστεως ὑμῶν in diesem Sinne sein. Mit Recht hat daher schon Mpsv. diesen Weg verlassen und versteht als opferndes Subjekt die Philipper. Aber er ist augenscheinlich an der Vorstellung hangen geblieben, daß die πίστις dabei das Objekt sei und schleicht vielleicht darum, wie Zahn bemerkt, wohlweislich über λειτουργία hinweg. Einen Schritt weiter geht Hfm., indem er den Genit. als Genit. appos. nimmt und außerdem die Worte ἐπὶ τῇ θυσίᾳ einen elliptischen Nachsatz beginnen läßt. Aber so gewiß wir damit dem Richtigen nahe kommen, so bleibt es immerhin eine seltsame Vorstellung, daß der Glaube der Philipper als ihr Opfer und ihre Dienstleistung bezeichnet werden soll, zumal Pl λειτουργία nicht mit spezif. religiösem Sinn zu schreiben pflegt (vgl. hierüber Zahn) und die angebliche Ellipse, vor allem aber der unerträglich harte Anschluß von χαίρω καὶ συγχαίρω ὑμῖν πᾶσιν als völlig neuen Satzes, widerlegen diese Auffassung. Es bleibt als Einziges übrig, daß man τῆς πίστεως ὑμῶν Genitiv Subjecti sein läßt, dann aber auch den weiteren Schritt tut, die Worte radikal von σπένδομαι zu lösen und sie statt als Bestandteil eines elliptischen vielmehr als Bestandteil eines in χαίρω sein Verbum habenden vollständigen Nachsatzes zu nehmen, so daß sie zur Angabe des Grundes und Gegenstandes der apostolischen Freude dienen.[2]) Also: „mir

---

[1]) So in allen Verwendungen, spez. auch in LXX, während das ähnlich gebildete ἱερουργεῖν gern transitiv gebraucht wird, so viel ich sehe auf Grund dessen, daß hier die Zusammensetzung mit einem adjektivischen Begriff vorwiegt: Heiliges machen oder zum Heiligen machen und entsprechend behandeln.

[2]) Das Beste zum Erweis der Richtigkeit der oben vorgetragenen Satzteilung hat Zahn, S. 290 ff., gegeben, nur daß durch die indikativische Fassung des χαίρω δὲ v. 15 das Schlagende der Argumentation etwas zurückgedrängt wird (vgl. oben) Übrigens hat schon Chrys. diese Abhängigkeit des ἐπὶ τῇ θυσίᾳ κτλ. vorausgesetzt (S. 262 C), ohne allerdings in seinen rhetorisch gehaltenen Ausführungen die volle Konsequenz zu ziehen. Auch Hfm nimmt sie in Erwägung, lehnt sie aber ab, weil das Gleichartige (σπένδομαι und θυσία) nicht so getrennt werden dürfe. Aber σπένδομαι

zum Ruhme auf den Tag Christi los, insofern ich nicht ins Leere lief (scil. unter solchen Umständen) noch ins Leere mich mühte, sondern mich, wenn ich auch zur Libation werde, über das Opfer und Dienstleistung eures Glaubens freue." Dies ist nun aber offenbar nicht der Philipper sittliche Leistung im allgemeinen, freilich auch nicht jene dem Ap dargebrachte Dienstleistung, von der hernach (2, 25; 2, 30: ἡ πρός με λειτουργία) die Rede ist (vgl. 4, 18: θυσία δεκτή), sondern nach dem oben dargelegten Sinn des Kontextes dasjenige Tun der Philipper, dadurch sie sich als φωστῆρες ἐν κόσμῳ erweisen, λόγον ζωῆς ἐπέχοντες. Daß der Ap dabei nicht sagt: χαρήσομαι, sondern präsentisch χαίρω, kann bei unserer Satzverbindung nicht mehr auffallen, wenn anders wir recht gesehen haben, daß das εἰς ἡμέραν Χοῦ nicht heißt: „am Tage Christi", freilich auch wohl nicht geradezu: „bis zum Tage Christi", aber: „in Richtung auf diesen Tag los", und daß, was damit von selbst gegeben ist, das ἔδραμον nicht vom Standpunkt jener letzten Zukunft aus geredet ist, sondern vom Standpunkt der erfüllten Voraussetzung aus, da die Philipper wirklich als φωστῆρες erscheinen, Lebenswort darreichend ihm zum Ruhme.[1])

---

steht auch 2 Tm 4, 6 ebenso, ohne daß von θυσία die Rede wäre. Und warum soll nicht der Ausdruck des Nachsatzes durch das σπένδομαι des Vordersatzes veranlaßt sein, statt umgekehrt? Was Hfm. sonst einwendet, wird sich im folgenden von selbst erledigen. Auch Mey's Einwand, daß man im angenommenen Falle χαίρω am Anfang des Nachsatzes erwarten müsse, bedarf keiner Widerlegung. Die Nachstellung legt den Ton darauf. Unter den Neueren teilen auch Hpt. und Wohlenberg in der oben gegebenen Weise ab.

[1]) Das einzige Bedenken, das übrig bleiben könnte, ist der Ausdruck εἰς κενόν. Nicht weil etwa, wenn die Philipper versagen, doch andere Gemeinden vorhanden sind, die das Evangelium weiter ausbreiten. Entsprechendes würde auch der Fall sein, wenn es sich um einen Hochstand des Glaubens und sittlichen Lebens der Philipper als Gegenstand des apostolischen Ruhmes handelte. Der Ap denkt hier eben nur an sein Laufen und Mühen um die philippensische Gemeinde. Wohl aber könnte eingewendet werden, daß doch, wie schon S. 130 erinnert, die philippensische Gemeinde selbst schon als von ihm gewonnene ihm zum Ruhme gereiche (vgl. 4, 1 und dazu 2 Kr 1, 14). Jedoch ist zu bedenken, daß eine Gemeinde, die in ihrer Missionsaufgabe versagte, ja die sich nicht als φωστήρ erwiese, in der Tat doch als letztlich untüchtig erscheinen würde, die Arbeit nicht lohnend, die an sie gewandt ward, und dies vor allem im Sinne des Pl, der seinen Beruf so weltumspannend auffaßte (vgl. Rm 15, 16). — Übrigens bliebe auch bei der Beziehung von εἰς καύχημα ἐμοί auf v. 15ª dieselbe Situation, insofern auch da angesichts des Lobes, das die Philipper v. 12ª und wieder 4, 1 für ihre Vergangenheit und Gegenwart erhalten, ein buchstäbelndes Verständnis des εἰς κενόν nicht auf seine Rechnung käme. Will man darum, so mag man in dem εἰς κενόν „eine Art Litotes oder Meiosis" sehen (Weiß unter Berufung auf des Grot.: non sine copiosa fructu).

Doch sagt der Ap nicht nur *χαίρω*, sondern fügt bei: *καὶ συγχαίρω πᾶσιν ὑμῖν*. Daß *συγχαίρειν* hier nicht mit Vulg. im Sinne von congratulari gemeint sei, ist wohl sicher. Gewöhnlich faßt man es im Sinne von una cum vobis gaudeo. Dabei ist aber weiter zu fragen, was denn Objekt oder Grund dieses *συγχαίρειν* sei? Daß nicht an des Ap eventuellen Märtyrertod zu denken sei, wie man dies schon betr. des *χαίρω* und nun hier wieder, entsprechend der verkehrten Satzteilung, oft annimmt, ist für uns schon erledigt. Es könnte ebenso wie bei *χαίρω* nur an die *θυσία καὶ λειτουργία τῆς πίστεως ὑμῶν* gedacht werden. Und möglich ist dies! Doch behält nicht nur der Gedanke, daß die Leser sich an ihrer eigenen Leistung freuen, etwas Auffälliges, sondern mit Recht hat wiederum Zahn beanstandet, daß dann statt des *πᾶσιν* hier ein *πάντων* neben dem *ὑμῶν* zuvor zu erwarten wäre: „insofern ich nicht vergeblich lief, sondern über dem Opfer und Dienst des Glaubens von euch allen mich freue und mit euch freue." Man wird ihm daher recht geben müssen, daß das *συν-* in *συγχαίρειν* diejenige Beteiligung an der andern Person bedeutet, die sich durch die Empfindung der Freude an derselben vollzieht: also „freudigen Anteil nehmen an" (vgl. 1 Kr 13, 6; Rm 7, 22 und oft im Klassischen).[1]) Das Objekt des *συγχαίρειν* ist also ein etwas anderes als das des *χαίρειν*, insofern jetzt neben die Freude an den Leistungen der Philipper die an ihnen selbst gestellt wird, wobei aber das *καί* den Wert eines „und zwar" gewinnt und das *πᾶσιν* gewissermaßen als captatio benevolentiae, bzw. als pia adulatio, jedenfalls stimulierend wirkt, indem es voraussetzt, daß alle Leser es sich angelegen sein lassen werden an der geforderten Betätigung im Dienst des Evangeliums sich energisch zu beteiligen: „mir zum Ruhme, insofern ich dann nicht vergeblich lief, sondern über dem Opfer und Dienst eures Glaubens mich freue und zwar mich erfreue an euch allen."

Aber nicht damit schließt der Ap ab, sondern er fügt v. 18 bei: „Gleicherweise aber auch ihr, *χαίρετε καὶ συγχαίρετέ μοι*."[2])

[1]) Über diesen Gebrauch des *συν-* in derartigen Kompositis ist bes. oft zu Rm 7, 22 und zu 1 Kr 13, 6 gehandelt worden, doch vielfach ohne Fähigkeit, sich wirklich in das griechische Denken zu versetzen. Vielmehr pflegen die Ausleger eben an dem deutschen Ausdrucke „sich mitfreuen" und „sich zusammenfreuen" zu haften, während man für den oben angegebenen Sinn des *συν-* so wenig Verständnis zeigt, daß man, wo die Bedeutung una cum aliquo gar nicht paßt, lieber allerlei künstliche Deutungen versucht, wie „intus, apud animum suum laetitiam ex se capere" oder: „totum assentiri" u. dgl. Und doch ist jener obige Gebrauch und Sinn ganz zweifellos (vgl. z. B. Arist. eth. Nicom. 9, 4: *οὐδὲ συγχαίρειν οὐδὲ συναλγεῖν ἑαυτοῖς*; dazu den Gebrauch von *συγχαίρειν τινί τινος* = sich an jemandem oder über etwas freuen in Schadenfreude, die dieser doch sicher nicht teilt). Vgl. auch die Bemerkungen S. 88 Anm. 2 über *συναθλεῖν*.

[2]) Daß dies Imperativ und nicht Indikativ ist, ergibt sich aus dem gesamten Tenor der Rede und überhaupt des Briefes. *Τὸ αὐτό* aber wird

Für den, der vorher *συγχαίρω ὑμῖν* verstanden hat: „ich freue mich mit euch," würde auch hier die Forderung lauten: „und freuet euch mit mir!" Eine eigentliche Tautologie entstünde damit nicht, weil natürlich als Gegenstand dieser Freude nicht wieder die *θυσία καὶ λειτουργία τ. πίστεως ὑμῶν* in Betracht käme, sondern etwa die guten Nachrichten über den Ap: „Ebenso aber auch ihr, seid voll Freude und freuet euch mit mir." Gefälliger liegt aber auch hier die Sache, wenn wir das *συγχαίρειν* wie zuvor fassen: „freuet euch an mir!"

Jedenfalls aber ist dies ein abschließender Gedanke. Mit v. 19 kehrt der Brief zu persönlichen Bemerkungen zurück. Von solchen aber ging auch der ganze Briefteil von 1, 12 ab aus. Mitteilen aber möchte ich euch — so hieß es dort —, daß meine Angelegenheiten vielmehr — statt wie ihr sorget: zum Schaden — zum Vorteil des Evangeliums ausgeschlagen sind. Von selbst war dann der Ap auf ihre Sorgen um seine Person übergelenkt. Er hatte seine wahrscheinliche Wiederkunft in Aussicht gestellt und eng daran angeschlossen, wie sie, die Leser, nur trachten sollten, daß sie würdig des Evangelii leben, damit er so oder so Gutes über sie in Erfahrung bringe. Es schloß sich eine Reihe von Ermahnungen an, die aber schließlich wieder darauf hinauskamen, daß sie denn also, wie sie bisher gehorsam gewesen seien, nicht nur wie in seiner Anwesenheit, sondern erst recht jetzt in seiner Abwesenheit ihr eignes Heil mit Furcht und Zittern schaffen sollten, alles ohne Murren und Bedenken tun, und dabei als Lichtspender in der Welt sich erweisen, Lebenswort darbietend dem Ap zum Ruhm auf den Tag Christi hin, insofern er, wenn sie so täten, nicht vergeblich gelaufen sein werde, sondern sich freuen könne über das Opfer und den Dienst ihres Glaubens und zwar an ihnen oder, wenn man doch lieber will, zugleich mit ihnen allen. Gleicherweise aber, fügt er nun auf den Anfang zurückweisend bei, sollten auch sie statt sich um die Sache des Evangeliums und um ihn zu sorgen, sich freuen und an ihm (oder wieder: mit ihm) freuen, weil eben, wie er ihnen eingangs schrieb, die Dinge so standen, daß durch seine gegenwärtige scheinbare Bedrängnis es vielmehr zu einer *προκοπή* des Evangeliums gekommen sei und zugleich seine Lage sich so gestaltet hat, daß, wenn auch die Möglichkeit des *σπένδεσθαι* für ihn nicht ausgeschlossen ist, doch im ganzen ein guter Ausgang zu erwarten sei.[1])

---

nicht den Gegenstand des Freuens bezeichnen sollen, sondern im oben angegebenen Sinne gemeint sein.

[1]) Was übrigens das *εἰ καὶ σπένδομαι* anlangt, so steht dies nicht ohne weiteres für *ἐὰν καὶ σπένδωμαι*, aber es heißt auch nicht: „obgleich ich tatsächlich jetzt geopfert werde". Jenes widerspräche dem Sprachgebrauch, dieses den Ausführungen 1, 19ff. und 2, 24. Das *καί* gehört nicht sowohl

Wie gesagt kann nun v. 19 ff. ohne jeden Sprung einsetzen. Der Gedanke ist mit v. 18 zurückgekehrt zu dem, was 1, 12 mit seinem *γινώσκειν δὲ ὑμᾶς βούλομαι* als die eigentliche Absicht des Briefes hinstellte, die Leser zu beruhigen über die gegenwärtige Lage des Schreibers. Ganz natürlich fügt sich an, was der Ap ihnen über seine Absichten ihnen gegenüber zu sagen hat, wie er den Timotheus bald zu senden hoffe, wie er selbst bald folgen zu können erwarte, wie er die Rücksendung des Epaphr. für besonders notwendig erachtet habe etc. Und nicht minder natürlich scheint der Brief dann mit einem *τὸ λοιπόν* dem Ende sich zu nähern, wenn auch das wirkliche Ende durch zwischeneintretende Gedanken noch erheblich hinausgeschoben wird.

Der Apostel schreibt aber v. 19: „Ich hoffe aber im Herrn Jesus, Timotheum bald euch zu senden." Die Worte scheinen an sich nicht vieler Erklärung zu bedürfen, da das *ἐν κυρίῳ Ἰοῦ* bekanntem Gebrauche folgt, indem dadurch das *ἐλπίζειν* als in der Sphäre des Herrn Jesu sich vollziehend und damit in ihm, als der es zu erfüllen vermag, begründet, bezeichnet wird.[1])

Immerhin will gefragt sein, was den eigentlichen Ton in den Worten habe. Will der Ap betonen, daß er den Timotheus bald senden werde, etwa statt seiner oder auch statt eines beliebigen anderen Vertreters? Oder will er betonen, daß er den Timotheus in Bälde zu senden hoffe? Oder hat man den Ton auf beide Worte zu verteilen, bzw. keines besonders zu betonen, so daß der Sinn wäre: „ich hoffe aber im Herrn Jesus, daß ich nächstens Gelegenheit haben werde, euch den Timotheus zu senden?" Die Wortstellung entscheidet in diesem Falle nicht. Allerdings könnte man für die erste Eventualität *Τιμόθεον*, für die zweite *ταχέως* am Schluß erwarten. Aber es wäre beides nicht notwendig. Auch der Umstand entscheidet nicht, daß bei Betonung des *ταχέως* die Sendung des Timotheus als etwas Bekanntes vorausgesetzt erschiene. Wir wissen nicht, ob Pl das nicht in seiner letzten Mitteilung in Aussicht gestellt hatte oder ob nicht die Philipper darum gebeten haben, wozu auch das *ὑμῖν*, das immerhin etwas anderen Sinn als *πρὸς ὑμᾶς* (vgl. v. 25) hat, wohl passen würde.[2]) Ent-

---

zu *εἰ* als zum Verbum: „gesetzt daß ich auch (= sogar) geopfert werde", was hier um so näher lag, als das *ἥδραιον* und *ἐκκλίνασα* voranging (vgl. Kühner-Gerth, § 278, 2, Anm. 1. Hartung, Partikellehre I, 140 Anm. 9; mit Recht citiert Zahn 1 Kr 4, 7; 7, 21 u. ö.).

[1]) Vgl. Bd. X, S. 61 f. Anm. und oben S. 66. Die LA *ἐν κυρίῳ Ἰοῦ* ist nicht zu beanstanden.

[2]) Daß freilich der Dativ geradezu sage, daß Tim. zur Schlichtung bestimmter Händel gesendet werden solle, heißt zuviel hineinlegen. Immerhin drückt er aus, daß es im Interesse der Leser geschieht, während in dem Falle des Epaphroditus (v. 25) es sich lediglich um dessen Heimsendung handelt. Natürlich gibt es Fälle, wo beide Konstruktionen gleich

scheiden kann nur der Kontext. Doch auch da scheint die Sache unklar. Für die Betonung des Namens spricht, daß v. 20 zur Erklärung zu dienen scheint, warum er keinen anderen schickt, und v. 23 das *τοῦτον μὲν οὖν* auf die Persönlichkeit Nachdruck legt.[1]) Für die Betonung des *ταχέως* dagegen, daß v. 20 nicht ein *αὐτῷ* bei *ἰσόψυχον* steht und v. 23 die Zeitbestimmung näher beleuchtet wird, auch v. 24 in dem *καὶ αὐτὸς ταχέως ἐλεύσομαι* das *ταχέως* wieder auftritt. Man wird auf die dritte Eventualität gewiesen, daß der Ton etwa gleichmäßig auf den Worten liegt. Die folgenden Sätze verteilen sich dann so, daß v. 20—22 die beabsichtigte und unter den obwaltenden Umständen für die Philipper vielleicht überraschende Sendung gerade des Timotheus rechtfertigt, während v. 23 das *ταχέως* näher bestimmt und, wenn man so will, der Absichtssatz dem *ἐλπίζω* gerecht wird.

Hinzutritt eben dieser Absichtssatz: *ἵνα κἀγὼ εὐψυχῶ γνοὺς τὰ περὶ ὑμῶν*. Es ist die Frage, in welchem Sinne? —

Εὐψυχεῖν ist „gutes Mutes sein" und zwar nicht nur mit der näheren Bestimmtheit des „getrosten und tapferen Mutes sein", was lediglich durch den Kontext öfter als Sinn des *εὖ-* herauskommt.[2]) Indem das Verbum hier eng mit dem Partizipialsatz sich verbindet, gewinnt der Satz: „damit auch ich gutes Muts sei, indem ich höre (beim Hören) das von euch" den Sinn: „damit auch ich durch gute Nachrichten von euch frohgemut gemacht werde," und nur so fügt er sich in den größeren Zusammenhang ein. An und für sich nämlich war ja die Stimmung des Ap gewiß keine gedrückte, besonderer Ermutigung bedürftige. Er hat auch gutes Vertrauen zu den Lesern (vgl. 1, 6). Immerhin hat er es doch nicht an Ermahnungen fehlen lassen, und wenn er auch dem *καθὼς πάντοτε ὑπηκούσατε* 2, 12 entsprechend nicht ängstlich gewesen sein wird, so ist es doch nicht ausgeschlossen, daß Timotheus noch manches hätte finden können, was nicht nach Wunsch aussah. Indem Pl aber so schreibt, wie er schreibt, drückt er in feiner Weise die Erwartung aus, daß die Philipper auch die leiseste mögliche Sorge beschämen werden. Tim. wird ihm beste Nachricht darüber bringen, wie es in Philippi steht, und zwar — wie freilich nicht der ganz allgemeine Ausdruck *τὰ περὶ ὑμῶν* (vgl. dagegen v. 20

---

gut anwendbar sind. Hier aber dürfte der Dativ, bzw. nachher *πρός*, wenn nicht bewußt, so doch unwillkürlich in etwas verschiedenem Sinne geschrieben sein.

[1]) Über die Stellung des *αὐτοῦ* nach *τὴν δοκιμήν* vgl. unten. Doch kann sie hier außer Betracht bleiben.

[2]) A liest *ἐκψυχῶ*; Grotius dagegen bevorzugt eine angebliche LA *ἐμψυχῶ*, die wenigstens in Ti's Apparat überhaupt nicht angegeben ist. Das Verb. *εὐψυχεῖν* ist im Klassischen nicht nachweisbar. Doch kommt der Imperat. *εὐψύχει* nach Jacobs, Anthol. XII, 304 häufig auf Leichenmälern vor.

und bes. Eph 6, 22; Kl 4, 8), wohl aber der Kontext fordert — in bezug auf ihre Betätigung im Sinne der apostolischen Ermahnungen. Das κἀγώ nimmt dabei Bezug auf v. 18: „ebenso freuet auch ihr euch und freuet euch an mir in teilnehmender Freude über das, was ich von mir zu melden hatte".[1]) Voraussetzung ist dabei, daß Tim. zum Ap zurückkehren oder doch baldige sichere Nachricht senden wird. Nicht aber, daß das Einholen von Nachrichten die geradezu einzige Aufgabe des Tim. sein sollte, wie Weiß es faßt, indem er daraus dann Konsequenzen zieht betr. der mangelnden Bereitschaft anderer zu solchem wenig Ehre verheißenden Dienst.[2]) Der Satz drückt nach dem ganzen Kontext — vgl. auch das Fehlen einer Wiederaufnahme in v. 23 — nur sozusagen eine begleitende Absicht aus und steht, wenn auch nicht der Form, so doch dem Gedanken nach in Parenthese, bzw. unter Nachwirkung des ἐλπίζω. Zu paraphrasieren wäre etwa: „Ich hoffe aber im Herrn Jesus, daß ich den Timotheus in Bälde euch senden kann, womit, wie ich voraussetzen darf, gegeben sein wird, daß auch ich erfrischt werde durch die Nachrichten davon, wie es bei euch steht."

v. 20 motiviert nun also, warum er gerade den Tim. schickt. Das γάρ greift ähnlich wie v. 13 ein einzelnes Moment aus dem Vorigen heraus: „den Timotheus sage ich: keinen nämlich habe ich von gleicher Gesinnung, der nämlich lauter eure Angelegenheiten zum Gegenstand seiner Sorge machen würde."[3]) Wegen des oben schon erwähnten Fehlens eines αὐτῷ bei ἰσόψυχον oder auch eines ἄλλον bei οὐδένα hat man die ἰσοψυχία auf die Gesinnung des Ap bezogen. Die Konsequenz wäre, daß auch Tim. unter dies Urteil fiele und seine Sendung gewissermaßen als faute de mieux geschehend bezeichnet würde (vgl. auch Holst.). Dies ist aber offenbar nicht die Meinung (vgl. auch v. 22).[4]) So muß man also

[1]) Daß dabei insofern eine Verschiedenheit bleibt, als die Philipper sich über die guten Nachrichten freuen sollen, die Pl über seine Lage zu geben hatte, Pl aber sich freuen möchte über ihren guten Stand, ist natürlich kein Hindernis. Genau dasselbe käme heraus bei der Beziehung des κἀγώ auf die Nachrichten, die der Ap durch Tim. senden wird. Und erst recht, wenn man ganz allgemein versteht, daß die Philipper durch Tim. „eine Stärkung" erhalten würden, was ja an sich richtig sein wird.

[2]) Hiergegen würde, von der Wunderlichkeit des Gedankens abgesehen, in der Tat das ὑμῖν sprechen, das wie schon oben (S. 136 Anm. 2) bemerkt, die Sendung als in ihrem und nicht bloß in des Ap Interesse geschehend erscheinen ließe. Vgl. hernach das Futur. μεριμνήσει.

[3]) Holst. hat auch hier seine Ideen in den Text hineingeheimnist, indem er τὰ περὶ ὑμῶν (v. 20) spez. in Beziehung setzt zu dem ἐν πνεῦμα usw. und den Tim. als „den Mittler jener Zeit in den gemischten paulin. Gemeinden" bezeichnet.

[4]) Man hilft sich freilich durch ein eingefügtes tam: neminem habeo

ἰσόψυχος als „ebenso gesinnt“, scil. mit Bezug auf Timotheus, verstehen. Das ὅστις aber fügt sich eng hieran und nicht etwa an οὐδένα an: „Kein ebenso gesinnter, der da (quippe qui) in echter Sorge auf eure Angelegenheiten bedacht sein wird, steht mir nämlich zur Verfügung.“

Wie dies komme, zeigt v. 21. Das dort ausgesprochene Urteil macht nun freilich einen sehr harten Eindruck und man hat es darum als Ausfluß einer verbitterten Stimmung ansehen wollen, die nur freilich mit dem bisherigen Ton des Briefes nicht stimmt, weshalb man es auch als eine ungeschickte Übertreibung eines Pseudonymus in Anspruch genommen hat (Baur). Doch ist die Aussage in Wahrheit wohlbegreiflich. Daß der Ap natürlich nicht sagen will, es gebe überhaupt Keinen in Rom, der τὰ τοῦ Χοῦ zum Gegenstand seines Strebens mache, versteht sich. Hat er doch 1, 12 f. dankbar einer größeren Anzahl von ἀδελφοί gedacht, die das Wort Gottes in lauterer Weise verkündigen. Er wird eine bestimmte Gruppe von Menschen im Auge haben, so zwar daß das οἱ πάντες vielleicht mit einem leichten Stich ins Abschätzige zu übersetzen ist: „alle miteinander, die ganze Gesellschaft,“ und er muß an ein ganz bestimmtes Verhalten denken, dadurch sie alle miteinander sich sein herbes Urteil in bestimmter Richtung zugezogen haben. Er hat, so dürfen wir, ohne etwas einzulegen, zwischen den Zeilen oder richtiger aus den Worten herauslesen, in dem ganzen Kreis der für eine solche Sendung etwa Tauglichen (derer, die er überhaupt „ἔχει“. d. i. „zur Verfügung hat“) Umfrage gehalten, aber er ist überall auf Ausreden gestoßen. Keiner hat selbstlos sein Geschäft, seine gegenwärtige Aufgabe, seine heimische Ruhe unbesehens preisgeben wollen, jeder hat das „Herr, sende einen Andern“ mehr oder weniger deutlich kund gegeben, der in direkter Ablehnung, der vielleicht nur Bedenken äußernd, aus denen aber Pl mit scharfem Ohr das „Nein“ doch heraushörte. Und so formuliert er denn nicht mit Bezug auf ihren Christenstand im allgemeinen, sondern mit Bezug auf ihr Verhalten in diesem besonderen Falle sein Urteil dahin: „alle miteinander nämlich, die ganze Gesellschaft, suchen sie das Ihre, nicht das Christi Jesu“ und schließt daraus, daß sie nicht γνησίως, auf die echte und rechte Weise um die Interessen der Philipper besorgt sein würden, sondern, um eine etwas

---

tam unanimem (vgl. schon Vulg., Ambstr., ebenso wieder Grot., der aber dies nach Berufung auf Ps 55, 14, wo LXX ἰσόψυχος haben, noch weiter umsetzt in: tam carum mihi mihique fidum); oder man denkt ein alium u. dgl. hinzu (vgl. schon Pesch); in etwas anderer Weise aber auch Hfm., der begründet sein läßt, warum Pl „zur Zeit niemanden schicke“. Es müßte nicht nur das „zur Zeit“ ausgedrückt sein, sondern auch so schließlich ein ἄλλον hinzugedacht werden.

andere Wendung zu brauchen, daß sie dieselben den eigenen Interessen gegenüber „stiefmütterlich“ behandeln würden.[1]) Natürlich bleibt darum der Ausdruck insbesondere nach seiner negativen Hälfte von einer gewissen Herbigkeit; aber es ist kein unberechtigter Ärger, der darin nachklingt, sondern berechtigter Verdruß und ehrlicher Schmerz über eine Erscheinung, die leider zu allen Zeiten und nur zu häufig sich einstellt, daß nämlich, wo die freiwillige Übernahme unbequemer Leistungen in Christi Dienst dem Christen nahe gelegt wird, das persönliche Interesse unter allerlei Vorwänden sich vordrängt und das *ζητεῖν τὰ Χοῦ Ἰοῦ* für den betreffenden Fall aufhebt. Dabei braucht es noch nicht an allem Eifer für das Evangelium zu fehlen. Man ist im gewohnten Kreislauf des täglichen Lebens etwa auch bereit, das Evangelium mit Wort und im Gesamtverhalten zu vertreten (vgl. 1, 14). Aber man scheut sich vor dem Ungewohnten, vor unbekannten Schwierigkeiten, vor fremdartigen Verhältnissen. Und diese Schwäche hat etwas Ansteckendes. Einer sieht und hört des andern Bedenklichkeiten und so kommt es, daß in einem ganzen Kreise sonst ganz wohlmeinender Christen keiner den Mut gewinnt, in Christi Dienst eine ungewohnte Aufgabe zu übernehmen; für einen so energischen Charakter wie Pl freilich eine Schwäche, die er scharf verurteilen muß, ohne darum die betreffenden Persönlichkeiten in Bausch und Bogen zu verwerfen.[2])

v. 22 kehrt nun aber zu Timotheus zurück. Doch ist die Wortstellung zu beachten, die es verbietet oder doch wenigstens nicht empfiehlt, den Ton auf *αὐτοῦ* zu legen und das *δέ* gegen-

---

[1]) Sachlich käme es also auf dasselbe hinaus, wenn Pl sich präteritisch ausgedrückt hätte: alle miteinander suchten — als ich mich an sie wandte — das Ihre, nicht das was Christi Jesu ist und erwiesen sich damit eben als ungeeignet. Doch geht er von der Einzeläußerung auf den zugrunde liegenden Mangel in der Gesinnung zurück, bzw. er geht davon aus, daß die Stimmung noch besteht: „alle miteinander haben sie das Ihre im Kopfe, wo ich auch anklopfe“: vgl. übrigens schon Chrys., der nur die Motive etwas zu eng, aber im Grunde richtig faßt, und unter den Neueren Hpt. Immerhin mag man es für wahrscheinlich halten, daß weder Lk noch ein anderer der in Kl und Phlm erwähnten Gefährten damals beim Ap war, wie ja auch das Fehlen von Grüßen seitens dieser hierfür spricht. Über Epaphroditus vgl. unten. Nach Holst. (I, 462 f.) wäre freilich zu verstehen: Die Heiden(christen) fassen nur die Interessen der Heiden, die Juden(christen) nur die der Juden ins Auge! Nur Timoth., der Juden wie Heiden in gleicher Weise zugehörig ist, hat die rechte für die Einigung beider Teile notwendige Gesinnung!

[2]) Welche besonderen Gründe die Einzelnen hatten, können wir natürlich nicht sagen. Sie mögen sehr mannigfaltig gewesen sein. Möglich, daß auch die bei ähnlicher Mission eingetretene schwere Erkrankung des Epaphroditus und sein, wie es scheint, fast krankhaftes Heimweh, dessen Zeuge man gewesen war, die Scheu mehren half. Doch werden vor allem spezielle persönliche Motive in Betracht gekommen sein.

sätzlich zu fassen.[1]) Es ist vielmehr das δέ gegenüberstellend: „andrerseits“ (vgl. 1, 15) und der Ton liegt auf τὴν δοκιμήν, d. h. es wird ein zweiter Rechtfertigungsgrund für die Sendung gerade des Timotheus geltend gemacht: „Ich habe keinen ihm gleich Gesinnten und andrerseits wie bewährt er ist, das wißt ihr.“[2]) Sie wissen es, indem sie wissen, wie er sich dem Ap gegenüber und mit diesem gemeinsam betätigt hat. Diese beiden Gedanken nämlich sind in dem Begründungssatz in einer uns schon mehrfach begegneten nachlässigen Form der Rede (vgl. bes. 1, 27) vereinigt und nicht ist etwa unter dem Vater Gott zu verstehen. Es ist die Weise eines Diktierenden, der auf die Eleganz der Rede keinen Nachdruck legend sich über dem Diktieren gewissermaßen selbst korrigiert. Wie ein τέκνον hat sich Timotheus dem Ap erzeigt, wie die Philipper selbst es erlebt und weiterhin zu hören Gelegenheit gehabt haben, und indem er dies getan hat, hat er sich an des Ap δουλεία (vgl. 1, 1) in Richtung auf die Ausrichtung der Frohbotschaft beteiligt. Und dem entspricht nun (μὲν οὖν), daß der Ap ihn (τοῦτον, tantum ac talem virum, Grot.) zu senden hofft, sobald er seine Angelegenheiten irgend absieht, d. h. ihren Ausgang deutlich erkennt, und zwar, wie ἐξαυτῆς nachträglich beifügt: „sofort“.[3])

Doch nicht nur diese Hoffnung hegt der Ap, den Tim. senden zu können und zwar, wie das ὡς ἂν ἀφίδω dem ταχέως v. 19 entsprechend andeutet, in naher Zeit, sondern er ist andrerseits überzeugt im Herrn, daß er auch selbst bald kommen wird. Nicht daß er es können werde, heißt es nur, sondern entsprechend der schon 1, 26 deutlich durchblickenden Absicht, daß er es auch, sobald er kann, tun wird. „Ἐλπίζω“ schrieb er betr. der baldigen Sendung des Tim., weil er sich bewußt ist, daß noch andere Verhältnisse eintreten mögen, die ihn seine Absicht ändern und etwa doch einen anderen senden lassen können; „πέποιθα“ dagegen betr. seines Kommens, weil er „im Herrn“ (vgl. v. 19) vertraut, daß er zu solchem Kommen die Möglichkeit finden wird und weil ihm zugleich kein Zweifel besteht, daß er wirklich dann

---

[1]) Eine unbedingte Entscheidung gibt allerdings die Stellung in solchem Falle nicht, weil der Schreibende und bes. der Diktierende unter Umständen den Ton auch auf ein Wort legen kann, das nicht „an der Tonstelle“ steht. Doch wird man nur selten von dieser Unregelmäßigkeit Gebrauch gemacht sehen.

[2]) Seltsam schon Vulg. Pelag. u. a., auch Calv.: cognoscite! Es ist Indic. und das ὅτι steht begründend.

[3]) Denn so ist natürlich das ἐξαυτῆς zu beziehen und nicht, wie z. B. Thdrt. geneigt scheint, mit ὡς ἄν zu verbinden. Das μέν aber blickt kaum voraus auf das δέ v. 24, sondern bekräftigt („in der Tat“). — ἀφίδω für ἀπίδω, stark bezeugt, in Nachwirkung des ursprünglichen Digamma, kommt auch sonst vor.

in den Orient reisen wird, von dem er durch seine nun schon bald fünfjährige Haft wider Erwarten ferngehalten ist.[1])

Der ausgesprochenen Hoffnung und Überzeugung tritt v. 25 ff. die schon in der Einleitung S. 22 Anm. 1 behandelte Mitteilung über die Sendung des Epaphroditus gegenüber. Wie dort bemerkt, wird dabei der Aor. ganz wie 1 Kr 4, 17 nicht der des Briefstils sein, so daß er nach unserer Weise präsentisch wiederzugeben wäre, sondern wirklich eine in — wenn auch naher — Vergangenheit liegende Tatsache meinen. „Für nötig aber hab' ich's gehalten, den Epaphroditus zu euch zu senden." [2]) Charakterisiert wird derselbe als Bruder und Mitstreiter des Ap, mit Bezug auf die Leser als ihr Bote (natürlich nicht wie Ambstr., Thdrt. u. a. wollen als ihr „Apostel"; vgl. vielmehr 2 Kr 8, 23) und Übermittler des Bedarfs des Ap.[3]) Die Ausführlichkeit dieser Charakteristik verrät deutlich den Wunsch einer Abwehr von Vorwürfen, die man dem Epaphroditus etwa machen könnte, oder implicite gemacht hatte.[4]) Und zwar müssen diese Vorwürfe, in der Richtung

---

[1]) Das *ταχέως* macht es unwahrscheinlich, daß er vorher nach Spanien zu gehen beabsichtigte, wie Zahn für möglich hält (Einl. [3] I, S. 389). Allerdings ist es dadurch limitiert, daß das *ταχέως* der Sendung des Tim. sozusagen vorher liegt. Aber dies wird v. 23 durch *ἐξαυτῆς* als sofort, wenn er seine Sache absehen kann, eintretend charakterisiert. Ein abermaliges *ταχέως* kann dann schwerlich einen so erheblichen Zeitraum überspannen. Denkbar wäre nur, daß er doch seinen Plan hat ändern müssen.

[2]) Man mag sich bei solchen Notizen über Tatsachen, die erst längere Zeit nachher für die Leser in Evidenz treten werden, noch bes. gegenwärtig halten, daß die Briefe des NT nicht durch die Post, sondern durch Gelegenheitsboten gingen, von denen der Ap voraussetzen durfte, daß sie die näheren Umstände mitteilen würden, so daß die Leser, wenn der Brief zur Verlesung kam, bereits orientiert waren oder doch alsbald orientiert werden konnten, warum die Tatsache selbst noch nicht evident geworden sei (die Korinther: warum der angekündigte Timotheus noch nicht da sei, die Kolosser (vgl. Bd. X, S. 23): wo Tychicus bleibe, die Philipper: was den Epaphroditus noch unterwegs sein lasse). Zu beachten ist übrigens, daß der Ap nicht sagt, er habe es schon jetzt für nötig erachtet. Damit entfällt die vielfach angenommene Beziehung auf die Sendung des Timotheus und die zum Folgenden gar nicht passende Annahme, daß des Epaphrod. Sendung den Zweck habe, daß die Gemeinde inzwischen nicht ohne Hirten sei (vgl. z. B. Calv., aber auch schon Ephr.).

[3]) Das *ὑμῶν* gehört zu beiden Begriffen (vgl. v. 30). Über *λειτουργός* vgl. zu v. 17. Es ist der die *λειτουργία* ausrichtende. *Χρεία* ist dabei im gleichen Sinne wie 4, 16 und sonst bei Pl gebraucht, so daß die genauere Übersetzung lauten würde: „Euren Diener meines Bedarfs", d. i. „den der in eurem Auftrag sich in Dienst meines Bedürfnisses gestellt hat".

[4]) Man hat dies verkannt und eine Art Selbstapologie des Ap darin gesehen, indem er bemerklich mache, daß er das nicht gering schätze, was Epaphr. ihm sein könne und solle, wenn er ihn jetzt schon zurücksandte oder sende. Aber wenn dies auf die erste Hälfte der Prädikate zur Not passen würde, so doch nicht auf die zweite, spez. nicht auf *ὑμῶν δὲ ἀπόστολον*. Hierin liegt nichts, was Epaphr. dem Ap sein könnte und sollte,

gedacht werden, daß es ihm doch wohl an dem nötigen Eifer für den Ap fehle. An und für sich könnte man dabei denken, daß der Ap gewissermaßen prophylaktisch rede, indem er solche Vorwürfe bei der verfrühten Rückkehr des Epaphr. fast zugleich mit dem Brief erwartete. Viel plausibler aber wird die Sache, wenn wie in der Einl. S. 22 angenommen ward, die Philipper nicht recht an die Ernstlichkeit der Erkrankung des Epaphr. geglaubt und sich mißfällig über seine Unzulänglichkeit geäußert hatten. Der Ap erinnert sie demgegenüber daran, wie Epaphr. ihm nicht nur nach wie vor als christlicher Bruder, sondern auch als Mitarbeiter, ja als Mitstreiter im Kampfe gelte — wohl in Erinnerung an frühere Zeiten gemeinsamen Wirkens — und wie er andrerseits ja den Philippern einen doch nicht so ganz belanglosen Dienst geleistet, indem er die Sendung nach Rom und damit die dem Bedürfnis des Ap gewidmete Dienstleistung übernahm und ausführte.

Der Grund aber der Rücksendung war, daß Epaphr., wohl von einer Art Heimweh erfaßt, wie es bei einem Patienten und Rekonvaleszenten nicht auffällig ist, von einem Verlangen nach ihnen allen, den philippensischen Brüdern, erfüllt war,[1]) das der Ap gerade weil es etwas wirklich Krankhaftes an sich trug, nicht unbefriedigt lassen wollte, bzw. weil mit diesem Verlangen sich ein gleichfalls wohl krankhaftes Beunruhigtsein darüber verbunden hatte, daß die Philipper — sei es durch die damals zurückreisenden Begleiter des Erkrankenden, sei es sonst bald nach seiner Erkrankung — von dieser gehört hatten.[2])

Doch sollen die Philipper nicht meinen, daß es sich dabei um eine bei gutem Willen leicht zu überwindende Schwachmütigkeit handele. Vielmehr fügt v. 27, mit *καὶ γάρ* eingeführt, bei: „und in

---

sondern etwas was er tatsächlich den Lesern gewesen war. Man könnte umschreiben: obgleich er mir Bruder etc. ist, aber nicht: obgleich er euer Bote ist. Einen Boten sendet man ganz natürlicherweise zurück.

[1]) ℵ ACD u. v. a. fügen ein *ἰδεῖν* bei. Der Sinn wird davon nicht wesentlich berührt.

[2]) *ἀδημονεῖν* wird verschieden abgeleitet. Wahrscheinlich hängt es mit *δῆμος* zusammen und drückt die Stimmung Eines aus, der sich in den betreffenden Verhältnissen „unheimisch“ fühlt (vgl. bes. die Zusammenstellung mit *ξενοπαθεῖν* bei Plutarch, Mor. 601 C). Ob der Begründungssatz allein hierzu oder auch zu *ἦν ἐπιποθῶν πάντας ὑμᾶς* gedacht sei, wird sich nicht feststellen lassen. Jedenfalls paßt aber das *πάντας* zu der geschilderten, nervös überreizten Stimmung des Epaphr., der bald nach diesem, bald nach jenem verlangte, indem er sich beunruhigte, bald was der, bald was jener treibe und was er denke, nachdem er von seiner Krankheit gehört habe. Die ganze Beschreibung des Zustandes würde aber, wie schon in der Einl. S. 23 Anm. bemerkt ward, nicht recht passen, wenn Epaphr. momentan noch beim Ap war und Gelegenheit hätte, durch die inzwischen von Philippi eingetroffenen Boten Näheres über die dortige Stimmung zu hören. Man müßte mindestens erwarten, daß der Ap schrieb: *διότι ἤκουσεν ὅτι δυσάρεστοι* oder *δύσκολοί ἐστε*.

der Tat, er war krank nahe dem Tode.“ — „Aber, so kann der Ap beifügen, Gott erbarmte sich seiner, nicht seiner aber bloß, sondern — ebendamit — auch meiner, auf daß ich nicht Leid zu Leid davontrüge“, insofern nämlich der Tod des Epaphroditus, der in Pli Interesse seine Krankheit sich zugezogen, zu dem mancherlei Schweren, das der Ap auch dermalen zu tragen hat (vgl. 1, 30), eine neue Trübsal gefügt haben würde.[1])

Wenn nun v. 28 mit *οὖν* angeknüpft wird: „*σπουδαιοτέρως οὖν ἔπεμψα αὐτόν*“, so verhindert das steigernde *σπουδαιοτέρως* dieses *οὖν* einfach epanaleptisch (mit Bezug auf v. 25) zu fassen. Es kann aber aus demselben Grunde auch nicht aus v. 27b folgern. Aber auch v. 26 rechtfertigt das *οὖν* nicht, denn dort handelt es sich um Sorgen des Epaphroditus. Es bleibt, daß man an die Aussage v. 27a zurückdenkt, bzw. auf den durch v. 27a u. b dargebotenen Gedanken: „um so eiliger also, da er nämlich zum Tode krank war, aber durch Gottes Gnade genesen ist, sandte ich ihn, damit ihr ihn sehend wieder froh werden möchtet.[2]) Da noch nicht gesagt war, daß die Philipper wirklich betrübt waren und auch tatsächlich, wie wir annehmen mußten, dem Ap durch die letzten Nachrichten bekannt war, daß vielmehr die Unzufrieden-

[1]) Vielfach bevorzugt man allerdings die schon von Chrysost. angenommene Erklärung des *λύπην ἐπὶ λύπην* (der Akkus. ist überwiegend bezeugt), wonach der Tod des Epaphr. als weitere *λύπη* zu seiner Erkrankung hinzukommend zu denken sei. Doch pflegt man den Tod eines zum Tode Kranken nicht als neue *λύπη* zu empfinden, sondern als Steigerung der bisherigen *λύπη*. Der Ap würde also wohl geschrieben haben: „damit ich nicht über die Maßen betrübt würde“. Von alters aber hat man sich Gedanken darüber gemacht, wie doch Pl, nachdem er selbst 1, 23 geschrieben, hier von einem *ἀπελθεῖν* und von *λύπη* sprechen könne (vgl. schon Chrys. und Ambstr.). Ein scheinbarer Widerspruch liegt ja in der Tat vor. Doch ist die Lösung nicht allzu schwierig. Auf alle Fälle nämlich bleibt, daß dem Christen der gottgewollte Abschluß des irdischen Lebens den Übergang in ein höheres Leben bedeutet und darum willkommen sein soll. Aber andrerseits ist das irdische Leben eine Gabe, die zugleich eine Aufgabe einschließt, die der Christ zu erfüllen wünschen muß, und es ist ein Erweis göttlichen Erbarmens, wenn ein drohendes vorzeitiges Ende dieses Lebens abgewandt und eine weitere Frist für die freudige Auslebung und Ausnutzung des irdischen Lebens im Dienste Gottes vergönnt wird, und je nachdem wird die eine oder die andere Betrachtungsweise sich geltend machen, jene bes. da, wo die Empfindung der Ermüdung vorliegt, wo das Lebenswerk Einem als dem Abschluß nahe erscheint; diese, wo die Tatsache noch weiterer Leistungsfähigkeit dem Bewußtsein sich aufdrängt.

[2]) Ein solcher Gebrauch des Komparativs ist durchaus geläufig, Bengels Erklärung: „citius quam Timotheum“ daher ganz fernliegend, aber auch die Ergänzung: „eilender als er es der Absicht der Gemeinde gemäß getan haben würde“ (Weiß) unnötig. — Sachlich auf das gleiche wie oben kommt es hinaus, wenn man den Komparativ die Funktion des Superlativs vertreten läßt (Hpt.). — Das *πάλιν* gehört offenbar zu *χαρῆτε*, nicht zu *ἰδόντες* (Bera).

heit überwiege (vgl. auch die Mahnung v. 29: „so nehmt ihn also mit aller Freude auf"), so bewährt sich auch hier, daß das Präteritum nicht das des Briefstils ist, sondern daß ein wirkliches, vom Standpunkt des Schreibenden gedachtes Präteritum gemeint ist. Der Ap ist, wie Epaphr. selbst, der Meinung gewesen, daß die Philipper die Krankheit ihres Landsmannes schwer genug genommen hätten und durch die Nachricht tief betrübt worden seien. Doppelt eilig hatte er darum den Genesenen entlassen, damit sie durch seinen Anblick wieder froh gemacht würden.[1] — „*Κἀγὼ ἀλυπότερος ὦ*" fügt er aber bei. Das *κἀγώ* steht keinem ausgesprochenen *ὑμεῖς* gegenüber. Vielmehr hat das *καί* hier rein kumulativen Sinn „dazu", und der Satz erscheint als loser Zusatz nahezu einer Parenthese ähnlich: „damit ihr durch seinen Anblick wieder erfreut würdet, dazu ich *ἀλυπότερος* würde". Letzteres aber kann nicht besagen, daß der Ap seine *ἀλυπία*, die durch die Genesung des Epaphr. ihm geworden sei, noch habe steigern wollen, was mindestens ein *ἔτι* erfordern würde, aber auch dann zu dem recht verstandenen *ἐπὶ λύπην* (v. 27 Schluß) nicht paßte, sondern es handelt sich um eine weitere Minderung seiner *λύπη*. Das Maß an *λύπη*, um das er sozusagen erleichtert ward, kann somit wohl nur der schmerzliche Eindruck sein, den die gedrückte, krankhafte Heimwehstimmung des Epaphr., solange er in Rom blieb, dem Ap erweckte.[2]

v. 29 schließt ab. Steht es so mit Epaphr., kommt er nicht als ein Schwächling, sondern als ein wirklich aus schwerer Krankheit erstandener und in seiner Sehnsucht nach seinen Gemeindegenossen von diesen durchaus zu respektierender Bruder zu ihnen, so sollen sie ihn entsprechend im Herrn statt mit Mißtrauen und Vorwürfen mit aller Art von Freude aufnehmen.[3] Denn — dies ist der eigentlich entscheidende, ihn ehrwürdig machende Grund, — um des Werkes Christi willen, ist er dem Tode nahegekommen, indem er nämlich sein Leben dran wagte, um das *ὑστέρημα ὑμῶν τῆς πρός με λειτουργίας* zu erfüllen. So nämlich sind die Worte offenbar gedacht, d. h. der Zwecksatz gehört eng zu *παραβολευ-*

---

[1]) Man beachte, daß es hier nicht wieder heißt: *πρὸς ὑμᾶς*. Nur das eilige Absenden wird hervorgehoben. Daß dasselbe nicht eine eilige Reise einschloß, sondern die Möglichkeit offen läßt, daß der Rekonvaleszent mit der nötigen Vorsicht und Gemächlichkeit reise (vgl. Einl. S. 23 Anm.), ist selbstverständlich. Der Konjunktiv entspricht dem ntl Gebrauch, vgl. Winer, § 41, b.

[2]) Ferner dürfte liegen, daß Pl die vorausgesetzte Betrübnis der Philipper als eigene *λύπη* empfunden habe, und darum deren Beseitigung durch die Rücksendung des Epaphr. als Entlastung betrachte (vgl. schon Pelag.).

[3]) Das *ἐν κυρίῳ* steht auch hier gewiß nicht lediglich phraseologisch, aber auch nicht als Beschwörungsformel, sondern das Aufnehmen als Christenpflicht hinstellend.

σάμενος τῇ ψυχῇ und beides zusammen genommen rechtfertigt die Aussage, daß Epaphr. um des Werkes Christi willen dem Tode nahe kam. Das Werk Christi ist das Werk, das Christus durch seine Jünger auf Erden ausrichtet.[1]) Doch folgt daraus nicht, daß man das *ἀναπληρῶσαι τὸ ὑμῶν ὑστέρημα κτλ.* von einem tatsächlichen Eingetretensein des Epaphroditus in des Ap römische Missionstätigkeit zu nehmen hätte. Daß der Ap ihn vorher seinen Mitarbeiter und Mitstreiter genannt hat, konnten wir aus der Erinnerung an frühere gemeinsame Tätigkeit erklären. Hätte er dagegen auch hier wirklich vollzogene Hilfe dieser Art im Sinne, so müßte man an ganz absonderliche Leistungen denken, durch welche Epaphroditus in Rom sich seine Krankheit zugezogen hätte. Denn *παραβολεύεσθαι* schließt den Begriff eines kühnen Wagnisses ein.[2]) Dann aber sollte man erwarten, daß der den Philippern nicht bekannte Fall etwas deutlicher bezeichnet wäre. Andrerseits ist es ausgeschlossen, daß man etwa ganz von dem Gedanken an persönliche Hilfsleistung absehe und die Worte nach Analogie von 1 Kr 16, 17 zu erklären versucht. Dort handelt es sich um ein *ἀναπληρῶσαι τὸ ὑμέτερον ὑστέρημα* und es ist angesichts des Folgenden mehr als fraglich, ob persönliche Dienstleistungen gemeint seien, hier um *τὸ ὑμῶν ὑστέρημα τῆς πρός με λειτουργίας*. Dies kann, da der Ap nicht die ihm gesandte Summe als unzulänglich bezeichnen kann, nur eine neben der *λειτουργία* mögliche, irgendwie dazu gehörige oder damit verwandte Leistung sein. Jenes — das dazu gehörig sein — wäre gemeint, wenn ohne weiteren Nebengedanken an die bloße Überbringung der Gabe gedacht wäre (vgl. schon Mpsv.). Aber der Ausdruck wäre seltsam. So bleibt die mit der Darbringung der Gabe verwandte persönliche Dienstleistung und Hilfe, aber nur insofern gedacht, als Epaphr. zu solcher bereit gewesen war,

---

[1]) Es ist hierbei die LA *τὸ ἔργον Χριστοῦ* (oder *τοῦ Κυ̃*) vorausgesetzt, daneben findet sich *κυρίου* (57: *τοῦ κυρίου*), nach Lightf. auch *τοῦ θεοῦ*, während C den Genit. ganz wegläßt. Die Verschiedenheit der LAA mit Genit. ist allerdings nicht ganz unverdächtig, wenn auch zugegeben werden muß, daß die Vertauschung eines ursprünglichen (*τοῦ*) *Κυ̃* mit (*τοῦ*) *κυρίου* angesichts von 1 Kr 15, 58; 16, 10 recht nahe lag. Für das bloße *τὸ ἔργον* erinnert Lightf. an AG 15, 38 mit der etwas gewagten Bemerkung, daß wir dort Pli eigene Worte zu haben schienen; außerdem an Ignat., Eph 14 und Rm 3. Aber diese Parallelen sind doch nicht ohne weiteres ganz gleichartig und die Bezeugung lediglich durch C bliebe auffällig. Sachlich kommt jedoch nicht viel darauf an, denn auch das bloße *τὸ ἔργον* würde sich inhaltlich mit *τὸ ἔργον Κυ̃* decken („das Werk *κατ' ἐξοχήν*, wie *ἡ ὁδός, τὸ θέλημα*“ vgl. Lightf.).

[2]) Das Wort ist von *παράβολος* abgeleitet, das den Wagehals bezeichnet. Der Dativ ist ein solcher der Beziehung: „sich mit Bezug auf die *ψυχή* als Waghals verhalten“. Die LA *παραβουλευσάμενος* („übel seiner *ψυχή* ratend“) ist wohl sicher Korrektur.

durch seine Erkrankung aber daran gehindert ward. „Um des Werkes Christi willen ist er dem Tode nahe gekommen, indem er nämlich sein Leben daranwagte, um zu der Geldunterstützung der Gemeinde auch eine persönliche Hilfe zu gesellen". Was dies als ein besonderes Wagnis erscheinen ließ, wissen wir nicht. Die Philipper aber werden es gewußt haben. Wahrscheinlich, daß Epaphroditus schon in Philippi nicht zu starker Gesundheit war, wahrscheinlich auch, daß die Zeit der Reise in die ungünstigen Sommermonate fiel, deren verderbliches Klima dem Romreisenden noch heute Gefahr bringt. Wenn wir die Abfassungszeit und Umstände richtig bestimmt haben, ist dies Letztere sogar sicher. Die Philipper aber werden daran erinnert gerade wegen der Unzufriedenheit, die sie dem Epaphr. gegenüber verraten haben. Den Ton hat das *διὰ τὸ ἔργον Χοῦ*, „Das Werk Christi war es, was ihn zu dem Wagnis der Reise bestimme." [1])

Noch bedarf aber ein Moment des Textes, das bisher übergangen ward, einiger Bemerkungen, das sind die Worte: „*καὶ τοὺς τοιούτους ἐντίμους ἔχετε*. Man hat gemeint, daß der Ap dadurch mit besonderer Absichtlichkeit über den vorliegenden Fall hinausgreife, weil es nämlich in der Tat danach ausgesehen habe, als sei man geneigt gewesen statt derartiger Männer Leute wie die 4, 2 ff. gemeinten wider Gebühr zu ehren. Hfm. glaubt geradezu, *τοὺς τοιούτους* im Gegensatz zu diesen anderen mit besonderem Ton lesen zu sollen. Doch ist dies willkürlich und die Vorstellung, daß man in Philippi die cap. 3 charakterisierten Leute zu ehren geneigt war, zwiefach unwahrscheinlich; einmal schon deswegen weil die Warnung dort als ein Nachtrag erscheint und nicht als durch das *τοὺς τοιούτους* vorbereitet, zum andern weil die Art, wie die Warnung dort formuliert ist, zu der Vorstellung, daß man in Wirklichkeit geneigt war, die Betreffenden ungebührlich in Ehren zu halten, nicht passen würde, es vielmehr danach aussieht, als seien solche zur Zeit noch gar nicht in Philippi wirksam (vgl. Einl. S. 23 f.; auch Zahn, Einl. I, [3] S. 376 f.). Der Umstand, daß v. 30 allein auf Epaphroditus zurückkommt, läßt die Bemerkung vielmehr lediglich als gelegentliche Verallgemeinerung erscheinen (*τοὺς τοιούτους* = ihn und seinesgleichen).

Mit dieser Mitteilung über Epaphroditus scheint nun der Brief eigentlich zu Ende. Der Ap hat die Leser seines Dankes versichert betreffs ihres gesamten Gedenkens. Er hat ihnen als eigentlichen Inhalt des Briefes beruhigende Mitteilungen über den Fort-

[1]) Was die Konstruktion der Worte *τὸ ὑμῶν ὑστέρημα κτλ.* anlangt, so ist *ὑμῶν* nicht Gen. obj. (Holst.), sondern Genit. subj.: euer Zurückbleiben der mir geleisteten *λειτουργία*.

gang des Evangeliums in Rom und über seine persönliche Lage gemacht und dem eine Reihe Ermahnungen betr. ihrer persönlichen und gemeindlichen Lebensführung beigefügt. Er hat endlich einige Notizen über seine nächsten Absichten angeschlossen.

Es überrascht nicht, wenn es jetzt weitergeht: *τὸ λοιπόν, ἀδελφοί μου, χαίρετε ἐν κυρίῳ.* Wir erwarten höchstens noch ein paar nachgebrachte Ermahnungen in der Art wie sie das vierte Kapitel wirklich gibt. Es scheint mit dem *τὸ λοιπόν* die „clausula epistolae" anzuheben.[1]) Man hat darum auch keinen Anlaß eine innere Verknüpfung zwischen 3, 1[a] und dem Vorangehenden zu suchen, wie dies schon Chrys. tat (*„οὐκ ἔχετε λοιπὸν ἀθυμίας ὑπόθεσιν. ἔχετε Ἐπαφρόδιτον, ἔχετε Τιμόθεον, ἔρχομαι κἀγὼ, τὸ εὐαγγέλιον ἐπιδίδωσιν. Τί ὑμῖν λείπει λοιπόν; Χαίρετε!"*), oder auch eine Wiederaufnahme von 2, 18 anzunehmen. Dort handelte es sich um die Aufforderung angesichts des von Pl Ausgeführten und mit ihm, bzw. an ihm sich zu freuen, weil eben im Grunde seine Sache dazu unmittelbar Anlaß gebe. Hier dagegen wird durch das *τὸ λοιπόν* angedeutet, daß die Leser schließlich, auch wenn ihnen dies oder jenes nicht nach dem Sinn und Herzen sei, sich doch *ἐν κυρίῳ* freuen sollen; wobei das *ἐν* nicht den Grund und Gegenstand der Freude bringen wird, was bes. 4, 4 wenig passen würde, sondern die Sphäre, in der oder auch das Fundament, auf dem fußend ein Christ allezeit fröhlich zu sein vermag und fröhlich sein soll (vgl. über dieses *ἐν* zu Eph 1, 1, Bd. X, S. 61 Anm. 3). Wenn der Ap dennoch zu einer weiteren ausführlichen Warnung übergeht, so wird man schließen dürfen, daß dieselbe nicht ursprünglich prämeditiert ist. In diesem Falle stünde sie auch wohl hinter 2, 18. Vielmehr wird es ihm entweder über dem Letzten von selbst in den Sinn gekommen sein, daß solche Warnung doch wohl auch diesmal angebracht sein könne, oder es ist ihm von außen der Gedanke nahe gelegt worden, indem etwa ein Gespräch mit Tim. über den bisherigen Briefinhalt stattfand oder Tim. proprio motu den Ap darauf aufmerksam machte, ob er nicht noch wieder ein solches Wort beifügen wolle. Sollte das *ἡμεῖς* v. 3 wirklich mit Zahn auf Pl und Tim. einzuschränken sein, so würde dies besonders wahrscheinlich. Auf alle Fälle setzt v. 1[b] ganz neu ein. Denn so sind die Gedanken abzuteilen und nicht v. 1[b] noch zu v. 1[a] zu ziehen, was um so weniger angeht, als eben diese Aussage (*χαίρετε ἐν κυρίῳ*) sich noch gar nicht fand, übrigens auch der Plural *τὰ αὐτά* recht unmotiviert und der asyndetische Anschluß von v. 2 unerträglich hart wäre. v. 1[b] ist Einleitung zu v. 2 ff.[2])

[1]) Vgl. Gl 6, 17; 2 Kr 13, 11; Eph 6, 10; auch 2 Th 3, 1; dazu in unserem Brief wiederum 4, 8. — 1 Th 4, 1 liegt die Sache vielleicht etwas anders, doch ist dort auch ein *οὖν* beigefügt.

[2]) Die Berufung auf den griechischen Gebrauch, den Plural des Pro-

„Dieselben Dinge euch zu schreiben, heißt es aber, ist für mich nicht *ὀκνηρόν*, für euch aber *ἀσφαλές*." — *Ὀκνηρόν* heißt zunächst: „saumselig" und in diesem Sinne „bedenklich". Doch findet sich auch im Profangebrauch daneben die Bedeutung: „Bedenken erregend" (vgl. Soph. Oed. Rex 834). Sie allein kann hier in Betracht kommen. Da man aber nicht recht einsieht, wie Pl von sich aus zu dieser Abwehr gekommen sein solle, — Luthers: „es verdrießt mich nicht", modelt unwillkürlich den Gedanken, — so empfiehlt sich abermals die Annahme, daß ein Dritter, d. h. wohl Tim. ihm die Frage entgegengehalten, ob es ihm nicht angezeigt erscheine, auch diesmal eine solche Warnung beizufügen und daß der Ausdruck unwillkürlich davon beeinflußt ist. In der zweiten Satzhälfte kommt das nicht weiter in Betracht. Der Sinn derselben wird aber von Luther gut getroffen, wenn er übersetzt: „euch aber macht es gewisser". Die scheinbar genauere Wiedergabe: „für euch aber (oder auch: in bezug auf euch aber) ist es sicher (eigentlich: ein Sicheres)" ist im Grunde sinnlos. Man erwartet auch hier ein sozusagen aktivisches Moment („Sicherheit erregend"). Wirklich findet sich *ἀσφαλής* ähnlich wie das latein. tutus für cautus gebraucht, wo es sich um Sicherung, nicht um Sicherheit handelt (vgl. Plato, Sophist., p. 231 A., Plutarch, Phoc. 3, 6). Schon Pesch. übersetzt darum nicht übel: vos cautiores efficiunt, Vulg. etwas freier: vobis necessarium. Wann und wie oft etwa Pl früher schon gleiches nach Philippi geschrieben, — denn nur darum kann es sich handeln und nicht um die Rückbeziehung auf im vorliegenden Briefe Geschriebenes oder früher mündlich Gesagtes,[1]) — wir wissen es nicht, die Philipper aber werden es ohne weiteres gewußt haben. Sehr wahrscheinlicher Weise enthielt auch der Dankesgruß für die Gabe, den wir annahmen (vgl. Einl. S. 19f.), eine dahin gehende Äußerung. Dieselbe kann eventuell sehr kurz gewesen sein. Denn das *τὰ αὐτά* sagt, auch wenn man den Plural als solchen aufnimmt (vgl.

---

nomens mit Bezug auf einen Begriff zu verwenden (vgl. Kühner-Gerth, § 366 Anm.) würde das *τὰ αὐτὰ* mit Bezug auf *χαίρετε* nicht rechtfertigen, weil offenbar das Interesse, das Pronomen „auf den Begriff in seinem ganzen Umfange, in seiner ganzen Allgemeinheit" zu beziehen, fehlen würde. Eher kann man diesen Gebrauch heranziehen, wenn *τὰ αὐτά* aufs Folgende geht. Doch es ist, auch wenn man v. 17ff. nicht als einen neuen Gedanken neben v. 2—16 gestellt sein läßt, nicht nötig, daran zu denken, vielmehr ist eine pluralische Wiedergabe (wie oben im Text) in jedem Falle möglich. — Seltsam ist übrigens auch der Versuch v. 2 inhaltlich mit v. 1ª zu verknüpfen, indem man den warnenden Hinweis auf die *κύνες κτλ.* dem *ἐν κυρίῳ* entgegensetzt, als ob es etwa gelautet hätte: *τὸ λοιπόν, ἀδελφοί, στήκετε ἐν κυρίῳ!*

[1]) Ersteres — bei Weiß, S. 219 (vgl. unten) — ward bereits abgewiesen. Letzteres nahm schon Mpsv. an, aber es fehlt jede Andeutung dafür, daß *τὰ αὐτά* auf früher Gesagtes gehe.

oben), nicht, daß Pl dieselben Worte und Argumente angewandt habe, sondern nur, daß er dieselben Gedanken schon einmal oder mehrfach geäußert. Dagegen begreift man, daß er, jetzt zu abermaliger — und wie er wohl annehmen wird (vgl. 1, 25 f.) letztmaliger schriftlicher — Behandlung sich aufgefordert findend, relativ ausführlich auf die Sache eingeht. Darum braucht man nicht anzunehmen, daß die betreffenden Schädlinge des Gemeindelebens zurzeit in Philippi besonders tätig waren, ja nicht einmal, daß sie überhaupt dort wirkten. Das dreimalige *βλέπετε* macht nur warnend auf sie aufmerksam. Es mag, wie in der Einleitung gezeigt, Philippi bisher relativ verschont worden sein von dieser — wie sich gleich herausstellen wird — judaistischen Gesellschaft. Aber der Ap muß Anlaß gehabt haben, zu fürchten, daß sie es demnächst doch auch dort versuchen würden. [1])

Er beginnt, wie gesagt in warnendem Tone, mit einem dreimaligen *βλέπετε*: „Achtet auf die Hunde! achtet auf die übeln Arbeiter! achtet auf die Zerschneidung.“ Daß damit verschiedene Klassen von Menschen gemeint seien, ist an sich unwahrscheinlich, angesichts des Umstandes, daß im folgenden bestenfalls zwei Gruppen unterschieden werden, ganz unmöglich. Es kann nur an dieselben Leute gedacht sein. Damit scheidet aber auch die Möglichkeit aus, bei den *κύνες* an Heiden als solche zu denken und die Bezeichnung aus der jüdischen Sitte, die Heiden als „Unreine“ mit diesem Epitheton zu benennen, erklären zu wollen. Die folgenden Prädikate lassen diesen Gedanken nicht aufkommen. [2])

Das Bild selbst kann nur von dem Gebaren der Hunde hergenommen sein, wie es sich dem Morgenländer darstellte. Dabei ist zu beachten, daß die beiden anderen Ausdrücke nicht auf ein direkt feindseliges Verhalten gegen die Leser hinzielen, sondern sozusagen objektiv die betreffenden nach ihren Qualitäten ins Auge fassen. Das tertium comparationis wird darum auch hier nicht darin liegen, daß jene als den Philippern gefährliche Menschen charakterisiert werden sollen. Das sind sie auch, aber

---

[1]) Durch die oben gegebene Motivierung der Ausführlichkeit der Warnung ist zugleich der etwaige Einwand gegen die Echtheit behoben, daß nämlich in Philippi nach dem Bisherigen solche ausführliche Warnung gar nicht am Platze gewesen sei, daß sie vielmehr nur eine Nachahmung der antijudaistischen Ausführungen in den Homologumenen darstelle.

[2]) Unter den Neueren hat wohl nur Weiß die Beziehung auf die Heiden verteidigt unter der völlig unhaltbaren Voraussetzung, daß es sich gar nicht um eine Polemik handele, sondern daß das Folgende nur dazu dienen solle über die rechte Christenfreude zu belehren, indem zunächst auf die Heiden, die schlechten Arbeiter und die (jüdische) „Zerschneidung“ hingewiesen würde, die eben der rechten Freude entbehren: Die Leser sollen „e contrario lernen, worauf die rechte Christenfreude ruht und worauf nicht“ (S. 220 ff.). — Ähnlich wie hier steht *βλέπειν* 1 Kr 3, 10; 8, 9 u. ö.

hier liegt nicht darauf der Ton, sondern darauf, daß sie sich, wie Pl nur zu oft erfahren hat, lästig machen wie die bellenden Hunde, die die Straßen durchstreifen und jeden, der ihnen ungewohnt in Tracht und Habitus ist, mit ihrem Geheul irritieren: „Habt acht auf die (umherschweifenden) Kläffer", d. h. laßt sie nicht an euch heran! haltet sie euch beizeiten vom Leibe! (vgl. bes. Ps 59, 7 u. 15).[1]) Was für Leute wirklich gemeint seien, kann man ahnen, bzw. es war den Philippern aus den früheren Warnungen klar; doch läßt der Ausdruck selbst es noch nicht bestimmt heraustreten. Dies geschieht schon deutlicher durch den zweiten Satz: „Habt acht auf die üblen Arbeiter!" Das Arbeitsgebiet kann natürlich nur die werdende christliche Gemeinde sein, wo sie ihr Werk verrichten zum Schaden der Einzelnen wie der Gesamtheit (vgl. 2 Kr 11, 13: *ἐργάται δόλιοι*), d. h. es sind der Christenheit Angehörige und zwar Leute, die sich als Lehrende, als Arbeiter im Dienste des Evangeliums gebärden. Es folgt als drittes: „Habt acht auf die *κατατομή*." Natürlich ist das Wort nach Analogie des folgenden *περιτομή* als Abstractum pro concreto zu fassen und erklärt sich überhaupt nur durch den Gegensatz gegen dieses *περιτομή*. Es sind Leute gemeint, die dem Judentum angehörig, aber nicht wert sind den Ehrennamen der Beschnittenen, den Pl als solchen gelten läßt, zu tragen. Er kann ihnen natürlich das Beschnittensein nicht absprechen, aber er bezeichnet es mit einem Ausdruck, der lediglich die äußere Tatsache besagt ohne jede Beziehung auf deren religiöse Bedeutung: „die den Einschnitt tragen", wobei der stillschweigende Gegensatz ist: „die aber nicht ‚Beschnittene' zu heißen verdienen, obwohl sie selbst Wert darauf legen". Es liegt, wenn auch nicht etwas Hohnvolles, so doch etwas Verächtliches darin. Was man schon bei den zwei ersten Ausdrücken vermuten muß, auch wenn man die früheren Warnungen Pli nicht kennt, wird nun ganz deutlich, daß es sich nämlich um jüdische Gegner des Ap handelt, aber wie das *κύνες* schon nahe legte und das *κακοὶ ἐργάται* deutlich zeigte, nicht um Juden als solche, wie Holst. meint,[2]) sondern um Juden, die den Christenglauben angenommen haben, aber wider den Ap und seine Gesinnungsgenossen anbellend das gute Werk der Evangelienverkündigung zu schädigen bedacht sind unter Anpreisung ihres

---

[1]) Das Bild war bes. für den Orientalen leicht genug verständlich und es ist nicht nötig, mit Bengel unter Berufung auf v. 18 anzunehmen, daß Pl die Betreffenden den Philippern gegenüber schon oft so genannt habe.

[2]) Er beruft sich darauf, daß mit dem determinierten Abstraktum pro concreto entweder nur ein einzelnes bestimmtes Individuum oder die ganze Gattung bezeichnet werde, übersieht aber, daß Pl schwerlich die ganze Gattung der Juden so benennen konnte, sondern eben nur die ganze Gattung der hier Gemeinten.

Beschnittenseins wie überhaupt der Beschneidung, d. h. um „Judaisten“.[1])

Sachlich natürlich allen drei Sätzen gegenüber tretend, formell freilich zunächst nur den Ausdruck des dritten Gliedes rechtfertigend, damit aber die speziellen Prätensionen jener Leute entkräftend, fährt der Ap fort: „Wir nämlich sind die Beschneidung, die im Geiste Gottes Dienst leistenden und sich Christi Jesu rühmenden und nicht auf Fleisch vertrauenden.“[2]) Man hat dies ἡμεῖς von den Christen als den wahrhaft Beschnittenen verstanden, indem man den Ap etwa nach Kl 2, 11 f. an die Taufe denken läßt, oder man denkt an die paulinischen als die wahren Christen, die dies Prädikat allein verdienen, wobei etwa Rm 2, 25 ff. wenigstens als Analogie herangezogen werden könnte, oder endlich man läßt Pl und die Leser gemeint sein. Das Erste ginge nur an, wenn bei der κατατομή an Juden, nicht aber an Judaisten zu denken wäre, und ist darum für uns ausgeschlossen. Das Dritte wäre sinnlos, wenn es im Unterschied von dem Zweiten gedacht sein soll: „Ihr und ich“. Es bleibt, scheint es, nur das Zweite: „Wir, d. h. ihr und ich und alle, die zu unserm Kreis gehören, wir Anderen im Gegensatz zu Jenen, die sich ihres Beschnittenseins berühmen, in Wahrheit aber den Namen ἡ κατατομή verdienen.“ An und für sich wäre das nun wirklich denkbar, wennschon vielleicht innerhalb der Warnung „habt acht auf die κατατομή“ die bedingungslose Formulierung der Apposition: οἱ πνεύματι Θ. λατρεύοντες κτλ. statt undeterminierter Partizipien im Sinne von: „wenn wir im Geiste Gottes dienen“ etwas überraschen kann und auch das ἡ περιτομή eigentlich eine Näherbestimmung, wie ἡ ἀληθινή erwarten ließe. Doch würde der Anschluß des vierten Verses sehr ungefüge sein, indem dadurch Pl als Einziger sich der ganzen Menge paulinischer Christen gegenüberstellen würde, während unter diesen doch manche waren, die auch sich in Etwas ἐν σαρκί rühmen konnten. Es dürfte darum vielleicht doch nicht ganz so „fernliegend“ sein, wie

---

[1]) Ganz fern liegt die schon von Chrys. zur Wahl gestellte Erklärung des Ausdrucks, wonach an die von den Betreffenden angestrebte Zerschneidung der Gemeinde zu denken sei. Dennoch hat Calv. dies aufgenommen und sieht darin ein Beispiel dafür, daß der hl Geist in seinen Organen nicht immer Witz und Scherz (leporem et facetias) vermieden habe, nur ohne scurrilitas. Über andere Wunderlichkeiten vgl. Weiß.

[2]) Die LA πνεύματι θεοῦ ist durch die griechische Textüberlieferung des Morgen- und Abendlandes gleichermaßen geschützt und auch in einer Reihe von Hss des latein. Textes festgehalten. Die Korrektur in θεῷ lag ungemein nahe, zumal der absolute Gebrauch von λατρεύειν relativ selten ist (außer etliche Male in Hbr im NT nur Lk 2, 37 und AG 26, 7) und auch der scheinbare Gegensatz von ἐν σαρκί im Folgenden auf „πνεύματι“ zu führen schien. Daher auch die Erscheinung, daß „auch solche Ausleger, die den Genit. lesen, doch in ihrer Erklärung denselben bei Seite setzen“ (gez. Hpt.).

man meint, wenn Hfm. bemerkt: „der Gegensatz gegen die bösen Arbeiter, welche in den Gemeinden umherstreichen, wie die Hunde in den Straßen, beschränkt ἡμεῖς auf diejenigen, die mit dem Ap und gleich ihm als berufene Boten des Friedens das Werk Gottes recht ausrichten. Es hat mit diesem ἡμεῖς die gleiche Bewandtnis, wie wenn er 3, 17 schreibt „καθὼς ἔχετε τύπον ἡμᾶς." Dabei mag man sich mit Zahn erinnern, daß der Brief ja tatsächlich zugleich im Namen des Timotheus geschrieben ist, ohne daß freilich damit das ἡμεῖς speziell auf ihn, den nachträglich beschnittenen, und Pl eingeschränkt werden müßte: „Wir nämlich, gegen welche jene kläffen und deren Werke sie entgegenwirken, wir repräsentieren die Beschneidung unter den ἐργάται." Die Frage ist nur noch, ob man dabei wirklich alle Emphase von dem ἡ περιτομή fernhalten könne? Man hat es versucht, indem man darauf wies, daß es „zunächst und fast ausnahmslos Juden gewesen seien, die das Wort von Chr. J. in der heidnischen Welt verkündigten" (Hfm), oder indem man, wie eben bemerkt, das ἡμεῖς auf Pl und Tim. einschränkt (Zahn, Einl. [3] I, 383). In jenem Falle wäre also zu umschreiben: „Wir nämlich, ich und meine anderen aus dem Judentum stammenden Genossen"; in diesem: „Wir nämlich, ich und Tim, sind die Beschneidung." Doch ist nicht nur letzteres eine durch ihre Determination (ἡ περιτ.) unhaltbare Aussage (es könnte nur heißen: „wir nämlich sind Beschnittene; verdienen diesen Namen zu tragen), sondern auch die andere Fassung würde bei dem Fehlen einer Einschränkung bedenklich erscheinen. Man müßte erwarten: ἡμεῖς γὰρ ὅσοι Ἰουδαῖοί ἐσμεν od. dgl. Ohnedies würden auch Männer wie Lucas u. a. mitbefaßt sein. Es dürfte sich darum in Wahrheit doch empfehlen eine Emphase anzunehmen: „Wir nämlich, ich und meine Genossen, sind die ‚Beschneidung', d. h. wenn nicht: das wahre Israel schlechthin, so doch: diejenigen unter den Predigern des Ev., die, ob aus Juden oder Heiden stammend, diesen Namen mit Recht sich aneignen dürfen. Die Erklärung folgt von selbst durch die Appositionen: „die wir in Gottes Geiste Dienst leisten, statt in einem irdischen Sinn, der der wahren Idee der Beschneidung zuwider läuft, und unseren Ruhm in Christo Jesu suchen statt in eigener δικαιοσύνη, wie dem wahrhaft Beschnittenen ziemt, und unser Vertrauen nicht auf Fleisch setzen, sondern auf anderes und besseres.[1]) Daß es hierzu nicht eines Attributs bei ἡ περιτομή bedarf, ist doch offenbar. Ja es würde ein solches Attribut (ἡ ἀληθινή oder dgl.)

[1]) Diese letztere Ergänzung des Gedankens ist die allein mögliche, da es nicht καὶ οὐ περ. ἐν σ. heißt, sondern καὶ οὐκ ἐν σαρκὶ πεποιθότες. Dabei ist σάρξ alles, was dem natürlichen Wesen angehört (vgl. zu Eph 2, 3 Bd. X, S. 117 Anm. 1), wie bei jenen anderen das äußere Beschneidungszeichen.

sogar etwas Störendes haben, weil es sich eben nicht darum handelt, zu sagen, wer das rechte Beschneidungsvolk im ganzen sei (wir die nichtjudaistischen Christen oder überhaupt die Christen), sondern darum, welche von den zwei Gruppen von ἐργάται den Ehrennamen sich aneignen dürfe, bzw. ob jene anderen ihn sich mit Recht anmaßen. Dies wird bestritten. Nicht sie, wir sind, wenn wir die zwei Gruppen nebeneinander stellen, die Beschneidung, die wir im Geiste Gottes dienen, uns Christi rühmen und auf etwas anderes als σάρξ unser Vertrauen setzen.

In durchaus zulässiger Weise und ohne jene Härte, wonach Pl sich allein der gesamten glaubensfreudigen Christenheit gegenüberstellen würde (vgl. S. 152) — vielmehr in Gegenüberstellung nunmehr zu der Gruppe der mit Pl Eines Sinnes seienden ἐργάται — schließt v. 4 syntaktisch an die Hauptaussage von v. 3 an, aber inhaltlich in Gegensatz zu dem letzten: „wennschon ich als einer, der πεποίθησις hat auch auf Fleisch.“ [1]) πεποίθησιν ἔχειν kann dabei unmöglich das subjektive Vertrauen sein, vielmehr ist es Verlaß haben.[2]) Und zwar auch auf Fleisch könnte er Verlaß haben, nämlich neben dem Verlaß, den er hat auf sein Bewußtsein im Geiste Gottes zu dienen und in Chr. Jesu sich zu rühmen und auf etwas anderes als Fleisch bauen zu dürfen.

Erläuternd, inwiefern er so sagen könne, tritt v. 4b hinzu, dem Wert des Gedankens nach als eine Parenthese. Die Frage ist aber, wie der Vordersatz zu übersetzen und besonders wie der Nachsatz zu vervollständigen sei? Dort liegt die Schwierigkeit in dem πεποιθέναι statt eines zu erwartenden πεποίθησιν ἔχειν im eben besprochenen Sinne. Doch erledigt sich dies durch die richtige Fassung des δοκεῖ im Sinnne von „sich dünken lassen etwas zu tun“, wie Mt 3, 9 und 1 Kr 11, 16 (statt des gebräuchlichen ἑαυτῷ δοκεῖν): „Läßt sich irgend wer anders beigehen, zu vertrauen auf Fleisch.“ Schwieriger ist dagegen das ἐγὼ μᾶλλον. Die normale Ergänzung wäre δοκῶ μοι κτλ. Aber der so entstehende Sinn ist unerträglich. Auch die Berufung auf 2 Kr 11, 21 genügt nicht. Denn dort ist 1) nicht von πεποιθέναι die Rede, sondern es heißt: worin es Einer wagt, darin

---

[1]) Ein μέν wäre zwar möglich und bequem, ist aber nicht nötig (geg. Hfm.). Ein Teil der Abendländer streicht übrigens das καί.

[2]) Der Sinn ergibt sich entweder so, daß πεποίθησις geradezu für den Grund des Vertrauens steht (Chrysost.: καύχησιν oder nach Cat. καύχημα, παρρησιάν, σεμνολόγημα) oder so, daß ἔχειν gewissermaßen das „zur Verfügung haben“ ausdrückt (Beng.: habens, non utens). Letzteres wird auch durch die Stellung des Partiz. sowie des καί empfohlen. — Hiermit ist auch die Konstruktion Hfm.s abgelehnt, der, um das ἔχων imperfektisch fassen zu können, es zum Vordersatz für v. 7 macht, wobei er dann zu ἐγὼ μᾶλλον ein ἔχων πεποίθησιν ἦν hinzudenkt. Über die in v. 6 allerdings auftretende Schwierigkeit vgl. im folgenden.

wage auch ich's (scil. mich zu rühmen); 2) fügt der Ap dort ausdrücklich bei: ich rede in Torheit; 3) sind die namhaft gemachten Stücke dort alle solche, die noch gelten und in irgendeinem Sinne etwas Gutes darstellen. Hier dagegen steht unter den aufgezählten Gründen des *πεποιθέναι:* „dem Eifer nach ein Verfolger der Gemeinde". Man wird darum das *ἐγὼ μᾶλλον* freier ergänzen müssen. Nicht: „lasse mir das Vertrauen auf Fleisch beigehen", sondern: „ich erst recht scil. könnte mir's beigehen lassen oder wollte es tun". Das Recht zu solcher Ergänzung liegt darin, daß die Sätze nach Art von selbständigen Ausrufen, bzw. der erste nach Art einer Frage gedacht sind: „Gesetzt es läßt sich Einer beigehen, sich auf Fleisch zu verlassen?! — Ich erst recht!" — [1])

Die Frage ist nun freilich, wie das Folgende anzuknüpfen sei? Liest man, wie belangreiche Zeugen haben, am Anfang von v. 7 ein *ἀλλά* vor *ἅτινα*, so ist kein Zweifel, daß v. 5f. appositionell zu *ἐγὼ μᾶλλον* hinzutreten: „läßt sich ein Anderer beigehen sich auf Fleisch zu verlassen? — ei, ich erst recht, ein achttägiger anlangend Beschneidung, aus dem Geschlecht Israels, dem Stamme Benjamins, ein Hebräer aus Hebräern, in Hinsicht auf gesetzliche Ordnung ein Pharisäer, dem Eifer nach ein Verfolger der Gemeinde, der Gerechtigkeit nach einer, der aus Gesetz zur Untadligkeit gelangt ist." Aber man kann nicht verkennen, daß es ungemein hart sein würde, wenn der Ap — sei es auch nur *διαλεκτικῶς* — sein Verfolgen der Urgemeinde als etwas hingestellt haben sollte, was er noch gegenwärtig zu seiner *πεποίθησις ἐν σαρκί* dienlich rechnen könne, insbesondere, wenn man bedenkt, daß die Spitze seiner Rede sich nicht gegen Juden, sondern gegen Judenchristen richtet, die trotz ihres Judaismus jenes Tun des Ap gegenüber der Muttergemeinde schwerlich als einen noch gegenwärtig geltenden Vorzug anerkennen würden. Doch ist in Wahrheit jene LA keineswegs sicher. Im Gegenteil, zu einer immerhin gleichfalls recht starken Bezeugung gegen das *ἀλλά* kommt die Wahrscheinlichkeit seiner nachträglichen Ergänzung, um den scheinbar abrupten Anschluß von v. 7 zu vermeiden. Man wird daher berechtigt sein, die Partikel zu streichen.[2]) Dann aber dürfte v. 5 und 6 als voraufgestellte Apposition zu dem Subjekt von v. 7 zu fassen sein, so daß hinter *ἐγὼ μᾶλλον* ein Punkt zu setzen ist und der neue Satz mit v. 5 beginnt: „Als Einer, der nichts Geringeres von sich aussagen konnte, als das in den Prä-

[1]) Sachlich kommt das natürlich auf die Bemerkuug Mey.'s hinaus, daß das *ἐγὼ μᾶλλον* etwas „Keckes, Trotzbietendes" habe.

[2]) Das *ἀλλά* findet sich bei BDE u. a., auch bei F, der hier einmal von G abweicht, sowie bei den meisten Übersetzungen und etl. Vätern. Dagegen fehlt es bei ℵ A G d e g 17 und etl. Vätern.

dikaten v. 5 und 6 Ausgedrückte, habe ich, was immer mir Gewinn war, dies um des Christus willen für Schaden erachtet." Von selbst entfällt damit das Bedenken gegen das vorletzte Stück in v. 6, zwar nicht so, daß es überhaupt nicht mehr unter die „Vorzüge" zu stehen käme, die der Ap nennt, aber so, daß die sämtlichen „Vorzüge" vom Standpunkt der Vergangenheit aus betrachtet erscheinen, bzw. überhaupt nicht mehr direkt als solche charakterisiert sind, deren der Ap sich jetzt zu rühmen in der Lage sei, sondern als Tatsachen, die ihm einst wertvoll erschienen, aber jetzt dahinten liegen.[1])

Was das Einzelne anlangt, so fallen zunächst die beiden ersten Prädikate auf. Da es unwahrscheinlich ist, daß unter den Judaisten sich Proselyten in größerer Zahl fanden (vgl. dagegen auch 2 Kr 11, 22), liegt es fern, einen Gegensatz gegen solche anzunehmen. Will man sich nicht — wie wohl möglich — damit begnügen, zu sagen, daß der Ap seine „fleischlichen" Qualitäten überhaupt möglichst herausstreichen wolle, so wird man an einen unwillkürlichen Gegensatz zu Tim. zu denken haben oder auch zu Tim. und zu mit ihm in ähnlicher Lage befindlichen, indem aus dem beschnittenen Proselytentum stammenden Predigern (vgl. das *καίπερ ἐγὼ κτλ.* in v. 4).[2]) Weiter folgt *φυλῆς Βενιαμείν*. Daß darin eine besondere Auszeichnung liege, wird man schwerlich plausibel machen können.[3]) Man wird es besser eng mit *ἐκ γένους Ἰσραήλ* verknüpfen, so daß die genauere Angabe nur noch deutlicher die genuine Herkunft aus Israel feststellt (vgl. schon Mpsv.). Nicht eigentlich somit als viertes, sondern als drittes Prädikat tritt hinzu: *Ἑβραῖος ἐξ Ἑβραίων*. Nach durchaus zweifellosem Gebrauch betont dies nicht nochmals die Zugehörigkeit zu dem Volke Israel, sondern es handelt sich darum, daß Pl auch einer Familie entstammte, in der mit den alten jüdischen Sitten auch die palä-

---

[1]) In Wahrheit gewinnt der asyndetische Anschluß den Wert einer Steigerung. Der Ap sagt nicht: „Will einer sich beigehen lassen, auf Fleisch sich zu verlassen, — ich erst recht als einer, der im Eifer die Gemeinde verfolgte", sondern er sagt: „Will einer sich beigehen lassen, sich auf Fleisch zu verlassen, — ich erst recht! Ja als einer, der selbst über jene in Eifer noch hinausging bis zum Unrecht der Verfolgung der Gemeinde, habe ich etc."

[2]) Der Unterschied der zwei Prädikate wird schon von Chrys. kurz dahin gefaßt: *οὐχὶ προσήλυτος οὐδὲ προσηλύτων γονέων*. Wunderlich reflektiert Grot. darauf, daß auch die Ismaeliten und Idumäer beschnitten würden.

[3]) Chrys.: nicht von den Zehnstämmen, sondern von dem angesehenen Teil, in dessen Gebiet auch die Priester ansässig waren; Ambstr. wenigstens vorschlagsweise: nicht von einer concubina Jakobs; Thdrt.: *ἐκ τῆς Ῥαχὴλ τῆς ἠγαπημένης*; Grot.: Abkömmling des besonders Geliebten, über den Jakob und Moses so Großes zu sagen wußten; Weiß: Abkömmling des der Theokratie allezeit Getreuen; u. ä. Am besten noch Lightf., die mancherlei Benjamins Größe ausdrückenden Züge zusammenfassend.

stinensische aramäische Sprache gewahrt worden war (vgl. AG 6, 1; dazu Chrys.). Aber nicht genug mit diesen sozusagen angeerbten Vorzügen. Es folgen, wie wiederum schon Chrys. unterscheidet, solche, dadurch Pl sich kraft eigner Leistung auszeichnete: „*κατὰ νόμον Φαρισαῖος κτλ.*“ Da der Anschluß an die Pharisäersekte keine Vorschrift des Gesetzes war, so kann *κατά* hier nur die Beziehung ausdrücken, wie dies dann auch die beiden folgenden *κατά* bestätigen. Zunächst: „Was Gesetz anlangt, d. h. also was meine Stellung zu gesetzlicher Ordnung anlangt, ein Angehöriger der Pharisäersekte.“[1]) Sodann v. 6: „was Eifer anlangt, ein Verfolger der Gemeinde.“ Da der spezifische Eifer ums Gesetz schon im vorigen Glied betont war, so kann *κατὰ ζῆλος* nur heißen: „was Eifer im Eintreten für die Überzeugung anlangt.“ Derselbe bewährte sich durch Verfolgung der Gemeinde, wobei *διώκων* dem bekannten Gebrauch folgt, durch das Partizipium die dauernde Qualität auszudrücken (vgl. zu Eph 4, 28), die *ἐκκλησία* aber wie schon 1 Kr 12, 28 (vgl. Bd. X, S. 34) die Gesamtgemeinde bezeichnet. Das letzte Prädikat ist: „was Gerechtigkeit — und zwar — wie mit der nachgebrachten Determinierung gesagt wird — diejenige Art von Rechtbeschaffenheit anlangt, die sich innerhalb des Gebietes vom Gesetz hält und dort zu gewinnen ist, untadelig geworden.“ Das Part. Aor. im Unterschied von dem präsentischen *διώκων* kann, da auch dies dem griechischen Ohr, auch wenn wir ein Substantivum („Verfolger“) dafür setzen, als Partizipium sich gibt (ein Verfolgender), nicht für *ὤν* genommen werden. Es ist die Virtuosität gemeint, die der Ap in Erfüllung von gesetzlichen Vorschriften eben als solcher einzelner Vorschriften sich angeeignet hatte, wobei man nicht nur an das Verzehnten von Minze, Dill und Kümmel zu denken Anlaß hat, sondern auch eine den Buchstaben der sittlichen Forderungen erfüllende Betätigung in dem Sinne, wie es die vereinzelnde Gesetzesauslegung des Schriftgelehrtentums mit sich brachte, einschließen darf, allerdings aber das *ἄμεμπτος* nicht im Sinne der Untadeligkeit vor Gott, sondern vor den Mitmenschen bzw. vor seinem eigenen damaligen Urteil wird nehmen müssen.[2])

v. 7 setzt nun in der angegebenen Weise den Satz fort:

---

[1]) *νόμος* steht artikellos; auch hier wie überall nicht ganz gleichbedeutend mit dem determinierten Ausdruck, sondern das Gesetz als abstrakte Ordnung gedacht, so daß man umschreiben kann: „soweit Gesetz in Frage kommt, ein Angehöriger der das mosaische Gesetz am peinlichsten beobachtenden Pharisäersekte“.

[2]) Nicht übel bemerkt Thdrt.: *ἔδειξε οὐκ ἀκριβῆ δικαιοσύνην τὴν νομικὴν οὖ δὴ χάριν οὐκ ἀορίστως ἔφη· κατὰ τὴν δικαιοσύνην γεν. ἀμ., ἀλλὰ προστέθεικεν· τὴν ἐν νόμῳ.* Man könnte hiernach umschreiben: „nach der ihrem Wesen nach freilich unvollkommenen gesetzlichen Gerechtigkeit so beschaffen, daß niemand einen Tadel an mir finden konnte.

„Das und das seiend habe ich, was mir Gewinne waren, dies um des Christus willen für Schaden achten gelernt.“ [1]) Will man dabei das ἅτινα im Unterschied von ἅ besonders deuten, so ist es nicht: quaecunque, „was immer,“ wobei man hinzudenken müßte: „an diesen Dingen,“ sondern „was so war, daß etc.“ bzw. einfacher: „was ja, was eben;“ d. h. es greift hier jener Gebrauch von ὅστις Platz, wonach es „eine innigere Beziehung der näheren Bestimmung zu dem Gegenstand“ ausdrückt (vgl. Kühner-Gerth § 554. 1. Anm. 1; dazu Rm 6, 2: οἵτινες ἀπεθάνομεν τῇ ἁμαρτίᾳ πῶς ἔτι ζήσομεν ἐν αὐτῇ;). Das μοί aber ist wohl nicht Dativ des Urteils, sondern einfacher Dativ der Beziehung: „was für mich Gewinne waren.“ Gewinne für ihn waren diese Dinge, Vorteile brachten sie ihm, indem sie ihm die Anerkennung seiner Volksgenossen, Erleichterung auf der Bahn zu Ansehen und Einfluß eintrugen. Er aber hat die Sache anders ansehen gelernt; er hat eben dies, was ihm Gewinn brachte, für ζημία erkannt um des Messias willen. Die Aussage erscheint stark. Kann Pl wirklich seine israelitische Abstammung, rechtzeitige Beschneidung etc. für Schaden, für Nachteil erachtet haben? — Er kann es insofern, als jenes ihm tatsächlich hinderlich geworden war, sich dem Christus zuzuwenden, der nicht die Satten und vermeintlich Tadellosen, sondern die Hungernden und Beladenen zu sich ruft und zu sich zieht. [2])

Mit steigerndem ἀλλά („aber nicht genug, daß ich dies sage, sondern“) setzt v. 8 ein. Hinzu tritt das rein versichernde μενοῦνγε (vgl. Rm 9, 20; 10, 18; Lk 11, 28 ohne γε, das auch hier vielfach ausgelassen und vielleicht wirklich zu streichen ist) und — da die LA ohne καί nicht genügend bezeugt ist — das kumulierende καί: „Aber ja, in der Tat auch.“ [3]) Die Steigerung kann jedoch nicht darin liegen, daß jetzt das Präsens ἡγοῦμαι statt des Perfektums folgt, wobei das das Objekt bildende πάντα das

---

[1]) Ob man ἦν μοι oder μοι ἦν liest macht wenig Unterschied. Auch im letzteren Falle liegt der Hauptton auf κέρδη, wennschon man Hpt. recht geben mag, daß bei der LA μοι ἦν (B) dies noch stärker heraustritt.

[2]) Man verdirbt sich freilich diesen einzig möglichen Sinn, indem man das Perfektum ἡγημαι derart betont, daß man von einem Eingetretensein dieser Anschauung mit dem Moment der Bekehrung redet. Gerade das kommt hier nicht in Betracht, sondern es ist dem Ap klar geworden und ist ihm nunmehr klar (das Perf. ἡγημαι steht oft nahezu gleich dem Präsens ἡγοῦμαι vgl. Passow s. v.), daß alle diese Dinge Nachteil sind. Der Unterschied von dem folgenden ἡγοῦμαι ist etwa der zwischen: „ich bin zu der Einsicht gelangt, daß“ und „ich bin der Einsicht, daß“. Zur Sache vgl. das Oxymoron Amsdorfs von der Schädlichkeit guter Werke zur Seligkeit.

[3]) Will man dem οὖν in der Wiedergabe besonders gerecht werden, so könnte man es etwa mit „entsprechend“ übersetzen. Doch bedarf es dessen bei dem konfirmativen Charakter der Partikel nicht (vgl. Kühner-Gerth, § 507, spez. sub 2c).

Objekt des vorigen Verses aufnehmen würde. Dazu würde es des Artikels vor *πάντα* bedürfen. Überhaupt aber ist das Perf. *ἡγημαι* nicht geeignet, dergestalt in Gegensatz zum Präsens gesetzt zu werden (vgl. oben). Es müßte zum mindesten ein *νῦν* oder *ἔτι νῦν* bei dem Präsens stehen. Die Steigerung kann nur in *πάντα* gefunden werden, oder genauer in der Aussage: *πάντα ζημίαν εἶναι.*[1]) Natürlich ist dies *πάντα* kein absolutes, sondern es besagt alles, was man neben der *γνῶσις Χοῦ* als Gut für den Menschen nennen kann, nur daß es nicht berechtigt ist das *διά* zur Einführung einer Vergleichung dienend zu denken, sondern es führt den Grund ein nicht freilich für das *πάντα ζημίαν εἶναι*, wohl aber für das Urteil, daß alles Schaden sei. Betont ist dabei das Attribut *τὸ ὑπερέχον*: „weil überschwänglich ist die Erkenntnis Christi," so überschwänglich, daß sie sozusagen kein anderes Gut neben sich aufkommen läßt oder duldet. Die Erkenntnis aber, heißt es, Christi Jesu, meines Herrn. Der Genitiv ist natürlich nicht Genitiv Subjecti bzw. Autoris, sondern Objecti und der Zusatz *τοῦ κυρίου μου* ist vom Standpunkt der mit der Umwandlung der Anschauung des Ap eingetretenen beglückenden Gegenwart aus geschrieben, die ihm alles außer Christus wertlos sein läßt. Daß es aber heißt *διὰ τὴν γνῶσιν*, und nicht *διὰ τὴν πίστιν* od. dgl., kann um so weniger auffallen, als es sich nicht um etwas handelt, was der Ap seinerseits vollzieht, wie das Glauben oder das Lieben, sondern um etwas, was er erfahren hat, was ihm zuteil geworden ist und woraufhin er forthin ein an Chr. Glaubender und ihn Liebender ist. Jesu Christi inne geworden sein und zwar als seines Herrn ist etwas so überschwänglich Großes, daß, wem es zuteil wird, in alle Wege sein Vertrauen allein auf ihn setzt und alles, was neben ihn sich selbständig als Vertrauen und Liebe heischendes Gut geltend machen will, vielmehr als Schaden empfindet.[2])

---

[1]) Wenn Lightf. den Fortschritt der Rede sowohl in dem Präsens statt des Perfektums als in der Ausdehnung des Objekts auf alles schlechthin sieht, so ist das nur möglich, indem er nach mangelhafter Bezeugung das *καί* streicht. Liest man *καί*, so zeigt schon die wörtliche Übersetzung, die nur entweder *ἡγοῦμαι* oder *πάντα* zu betonen gestattet, die Unzulässigkeit der Kombination. Die von Weiß zugunsten der Betonung des Präsens geltend gemachte Stellung des *καί* bei *ἡγοῦμαι*, nicht bei *πάντα* kommt, wie gleichfalls die Übersetzung zeigen kann, überhaupt nicht in Betracht.

[2]) Natürlich gilt auch hier dasselbe wie zu v. 7; *ζημία* ist nicht, wie bes. die Alten es ganz naiv umdeuten, das minder Gute gegenüber dem Vollkommenen, der Schattenriß gegenüber dem ausgeführten farbigen Gemälde, der Stern im Vergleich mit der Sonne u. dgl., sondern das, was Schaden, was Nachteil bringt: die relativen Güter unter den Gesichtspunkt gestellt, daß sie sich trennend zwischen die Seele und das höchste Gut schieben.

Nicht unschwierig ist nun aber das Verständnis der folgenden Verse und vielfach hat man sich dasselbe überhaupt verbaut, indem man das ἐζημιώθην des angeschlossenen Relativsatzes im Sinne eines Perfektums faßt, bezw. das καὶ ἡγοῦμαι σκύβαλα demselben gleichstellt als Regens für den Zwecksatz ἵνα Χὸν κερδήσω καὶ εὑρεθῶ ἐν αὐτῷ, oder aber indem man καὶ ἡγοῦμαι σκύβαλα als Fortsetzung des Hauptsatzes ἀλλὰ μενοῦν καὶ ἡγοῦμαι πάντα ζημίαν εἶναι versteht, beidemal aber den Zwecksatz konsequenterweise nicht von dem Eintreten des Christenstandes des Ap versteht, sondern von einem immer neuen Gewinnen Christi und in ihm Erfundenwerden. Die Folge ist, daß man mit dem τοῦ γνῶναι αὐτὸν κτλ. v. 10 nicht mehr zurecht kommt und in v. 11 vor die Schwierigkeit gestellt wird, daß der Ap sein Gelangen zur Auferstehung als etwas noch für seine Gegenwart Zweifelhaftes hinzustellen scheint. Aber man hat keinen Grund an diesen Erklärungsweisen festzuhalten. Was die Gleichstellung der beiden ἡγοῦμαι anlangt, so spricht schon der Umstand nicht dafür, daß im ersten Falle das Objekt durch einen Satz (πάντα ζημίαν εἶναι), im zweiten Falle durch einen bloßen Akkusativ ausgedrückt wäre — denn das εἶναι hinter σκύβαλα bei einigen Zeugen ist schwerlich ursprünglich; — außerdem aber wäre die angebliche Steigerung von ζημίαν ἡγεῖσθαι zu σκύβαλα ἡγεῖσθαι kaum denkbar, zumal σκύβαλα hier schwerlich geradezu den Begriff des Ekelhaften (Exkremente) haben dürfte. Und was die Gleichstellung von ἐζημιώθην und ἡγοῦμαι σκύβαλα anlangt, bzw. die Abhängigkeit des Zwecksatzes von diesen beiden Aussagen, so läßt sich dieselbe zwar — selbst bei genauer Fassung des Aorists — halten, indem man ζημιωθῆναι zwar nicht medial faßt, was auch durch Lk 9, 25 nicht als möglich erwiesen wird, aber in rein intransitivem Sinne: „ich ging verlustig und achte es entsprechend für σκύβαλα.“ Aber notwendig ist das keineswegs, vielmehr ist ζημιωθῆναι zunächst „einer Sache verlustig gemacht werden“, und man wird das passivische Moment hier nicht ganz beiseite schieben dürfen. Das virtuelle Subjekt des ζημιοῦν sind dabei die tatsächlichen Verhältnisse oder in Pli Weise, zu denken, Gott, der ihn aus seinem damaligen Zustand herausnahm (so richtig auch Whlbg).[1]) Dem entspricht dann das

[1]) Sachlich kommt natürlich nichts anderes heraus, als bei der intransitiven Übersetzung: verlustig gehen, solange man nur damit Ernst macht, daß dies wirklich etwas Objektives ist im Unterschied von dem subjektiven ζημίαν ἡγεῖσθαι. Freier umschrieben könnte man dafür sagen: „um deswillen ich das Sämmtliche verlieren mußte“, oder auch: „um deswillen mich Gott Alles verlieren ließ“. Wie sich das vollzog ist unschwer einzusehen gerade im Unterschied zu ζημίαν ἡγεῖσθαι. Der Ap stand in der Meinung κέρδη an den fraglichen Stücken zu haben. Da trat ihm

ἵνα Χὸν κερδήσω κτλ. nicht mehr in dem oben erwähnten unnatürlichen Sinne: „damit ich Christum mehr und mehr oder in jedem Moment aufs neue gewinne usw.," sondern — von dem in ἐζημιώθην beschlossenen virtuellen Subjekt bedingt bzw. auf den damit ausgedrückten einmaligen Akt bezogen — im Sinne von: „damit ich Christum gewänne usw." Das καὶ ἡγοῦμαι σκύβαλα aber bekommt nun von selbst — wenn auch der Form nach nicht eigentlich parenthetisch, sondern in den Relativsatz gehörig — den Wert eines zwischeneingeworfenen Gedankens: „um des willen ich des Sämtlichen verlustig ward — und es für Auskehricht halte. — damit ich Christum gewänne und erfunden würde in ihm." [1]) Ob man dabei τὰ πάντα auf das v. 5 f. Aufgezählte oder auf das πάντα v. 8a bezieht, macht keinen wesentlichen Unterschied, insofern jenes in diesem eingeschlossen ist. Doch dürfte das Letztere näher liegen. Χόν aber heißt es und nicht, wie man — man mag auslegen wie man wolle — erwarten sollte: αὐτόν, indem dadurch nachdrücklicher der Gegensatz herausgehoben wird zwischen dem τὰ πάντα und diesem Χόν und der Satz gewissermaßen solennere Form erhält (vgl. den wenigstens verwandten Fall Eph 2, 13).[2])

An das εὑρεθῶ ἐν αὐτῷ, wo natürlich nicht das Verbum (Mey.), sondern das ἐν αὐτῷ den Ton hat, schließt sich nun weiter an: μὴ ἔχων ἐμὴν δικαιοσύνην, aber nicht zur Vervollständigung der nach Analogie des geläufigen εἶναι ἐν Χῷ (vgl. 2 Kr 5, 17) sich erklärenden Formel εὑρεθῶ ἐν αὐτῷ, was οὐ statt μή erfordern würde, sondern als Näherbestimmung: einer, der nicht

---

Christus entgegen als der Lebendige, als der von Gott selbst bestätigte, als der im Rechte seiende, während Pl als im Unrecht seiend dargetan ward. Von selbst fiel nun seine Beschneidung, seine Abstammung, sein Eifer für das Gesetz, seine Gerechtigkeit in nichts zusammen, so zwar, daß er eben forthin es sogar für Schaden erachtete. Letzteres sagt v. 7, jenes unser Vers.

[1]) Man beachte auch die so erst voll heraustretende Gegenüberstellung von ἐζημιώθην und κερδήσω, worauf schon Hfm. hinweist, der überhaupt die Worte wesentlich so, wie oben, versteht. Erst im Verlauf von v. 10 und bes. in v. 11 und 12 scheint auch er von dem richtigen Verständnis abzuirren (vgl. unten).

[2]) Erleichternd kommt bei der vorgetragenen Erklärung hinzu, daß auch hier, wie Eph 2, 13, das Regens passiv erscheint: „um deswillen ich des alles verlustig gemacht ward", auf daß ich (eben nach Gottes Absicht) Christum gewänne, während der Gedanke, daß Pl alles für Auskehricht halte (nicht: „es danach behandle"), damit er Chr. gewinne und in ihm erfunden werde etwas Hartes hätte. Über σκύβαλον hat Lightf. ausführlicher gehandelt. Er ist geneigt, die von Suid. angegebene Ableitung (= κυσίβαλον) als die populäre Etymologie hier nachwirken zu lassen (mit Bezug auf die κύνες v. 2). Dies ist sicher verkehrt. Aber richtig wird sein, daß nicht „Exkremente" gemeint sind, sondern der „Abraum", d. h. das, was als überflüssig weggeworfen, bzw. hinausgekehrt wird.

hätte. Will man das logische Verhältnis näher bestimmen, so würde es am ersten als das der Folge zu fassen sein, nur freilich nicht so, daß man mit Mey. zu übersetzen hätte: „so daß ich nicht habe", sondern eben: „so daß ich nicht hätte" (vgl. Hfm.). Doch ist dies folgernde Verhältnis nicht ausgedrückt. Die Worte sind vielmehr, mit Mey. zu reden, als spezifische Modalbestimmung zu *εὑρεθῶ ἐν αὐτῷ* formuliert, wobei das *μή* auch abgesehen von dem *ἵνα* durchaus am Platze ist. — *Ἐμὴν δικαιοσύνην* aber (beachte die Artikellosigkeit!) ist selbsterworbene Gerechtigkeit oder besser: selbstgeleistete, wie sie da ist, wo, wie die Apposition sagt, Gesetz es ist, aus dem d. h. aus dessen Erfüllung sie stammt (vgl. zu v. 6). Ihr gegenüber stellt v. 9 b die durch Glauben an Christus vermittelte Gerechtigkeit — ein *ἔχων* ergänzt sich von selbst — oder, wie den Gegensatz zu *ἐμήν* noch schärfer ausdrückend beigefügt wird: die von Gott her seiende Gerechtigkeit.[1])

Wenn es nun weiter geht: *ἐπὶ τῇ πίστει*, so könnte man dies von dem hinter *ἀλλά* zu supplierenden *ἔχων* abhängig denken, oder man könnte es mit *τὴν ἐκ θεοῦ δικαιοσύνην* zu einem Begriff verbinden, wozu es eines anknüpfenden Artikels nicht bedürfte (vgl. zu Eph. 2, 7; dazu Blaß § 47, 8). Aber beidemal wäre der Zusatz, zumal neben *τὴν διὰ πίστεως Χοῦ*, durchaus überflüssig, während er, zum Folgenden gezogen, nicht nur angebracht, sondern geradezu unentbehrlich erscheint. Nimmt man nämlich das *τοῦ γνῶναι αὐτὸν κτλ.* ohne diese Näherbestimmung, so fehlt

---

[1]) Über die mannigfaltige Konstruktion des zu *πίστις* gehörigen Objekts vgl. zu Eph 1, 13. Sicher ist der Genit. *πίστις Χοῦ* nicht Genit. autoris oder gar subjecti, eher könnte man sagen: Genit. der Zugehörigkeit oder der näheren Bestimmung, indem er die *πίστις* charakterisiert als Christusglauben. Am einfachsten faßt man ihn aber wohl als Gen. obj. (vgl. oben S. 88f.). Durch solchen Glauben wird *δικαιοσύνη* vermittelt, indem Gott dem sein Heilsvertrauen auf Christus setzenden den Stand der Gottwohlgefälligkeit zuerkennt. — *Δικαιοσύνη* nämlich ist überall das Gotte gemäße, formell das „gerade sein". Ein selbstgeleistetes Geradesein, wie es da denkbar ist, wo Gesetz die Norm darstellt, bleibt bestenfalls nur relativ, indem es sich zusammensetzt aus einer Reihe von Einzelakten, die dem widerstrebenden natürlichen Sinn mühselig abgewonnen werden, während doch das drückende Bewußtsein bleibt, daß im Grunde das Herz nicht des Gottes ist, dem Liebeshingabe und Gehorsam zu leisten man sich abplagt (vgl. zu v. 6). Dagegen kennt Pl ein Geradesein, das Gott beschafft, indem er den von der Norm abgewichenen Menschen in frei vergebender Gnade annimmt, wofern derselbe sich nur vertrauensvoll an den anklammert, in dem die Gnade sich erbietet. Daß dies Letztere geschieht, indem Christus als das für Gott vorhandene *ἱλαστήριον* kund gemacht ward, das dem Sünder die Bürgschaft gibt, daß seine Sünde nicht mehr wider ihn zeugen soll, und daß es Gott ermöglicht ohne den Schein der Willkür den im Vertrauen auf Jesus stehenden als ihm wohlgefällig gelten zu lassen, oder wie sonst die heilschaffende Bedeutung des Heilsmittlers dargestellt werde, das wird hier nicht weiter ausgeführt, ist aber Voraussetzung.

jeder Fortschritt des Gedankens, man mag nun den Satz ganz unnatürlicherweise mit der Zweckbestimmung v. 8f. (ἵνα Χὸν κερδήσω κτλ.) parallel ansehen oder ihn als weitere Zweckbestimmung davon abhängig denken oder endlich ihn an das ἔχων anschließen. In allen drei Fällen sollte man eher die umgekehrte Folge erwarten. Im ersten Falle: „auf daß ich Christum erkennete und so ihn gewänne"; im zweiten: „auf daß ich ihn erkennete, um so ihn zu gewinnen"; im dritten: „habend Gerechtigkeit, indem ich ihn erkennete" oder: „auf daß ich Chr. gewänne, ihn erkennend, um so zu haben Gerechtigkeit in ihm" oder dem ähnlich. — Noch unmöglicher ist natürlich die Annahme, daß der Infin. irgendwie von ἐπὶ τῇ πίστει abhänge. Man wird daher die Worte vielmehr, wie schon Chrys. und Thdrt., und, wie es scheint, auch Mpsv., wie Erasm. und neuerlich Hfm. es haben, zum Folgenden ziehen. Die Behauptung, daß dabei ἐπὶ τῇ πίστει zwischen τοῦ und γνῶναι gestellt sein müsse, ist ohne jeden Halt. Die für das griechische Ohr irgendwie nachklingende Herkunft solcher genitivischen Infinitive aus dem abhängigen attributiven Genitiv macht die volle Vorausnahme betonter Näherbestimmungen kaum schwerer als bei den mit ἵνα eingeführten Zwecksätzen.[1]) Und betont muß das ἐπὶ τῇ πίστει nach dem Zusammenhang allerdings aufs Stärkste werden. Denn gerade darin liegt der Fortschritt. Der Zwecksatz selbst kann dabei sowohl von dem unmittelbar Vorangehenden als von der ganzen Aussage abhängig gedacht werden, was schließlich auf Eins hinauskommt: „um deswillen ich alles verlieren mußte, damit ich Christum gewönne und in ihm erfunden würde, Einer, der nicht eigne Gerechtigkeit hätte, sondern die durch Glauben an Chr., die von Gott her seiende Gerechtigkeit, auf daß (= mit der Bestimmung daß) auf Grund des Glaubens (statt auf Grund fleischlicher Vorzüge) ich erkennen möchte ihn etc." Der Tenor der Aussage ist also nicht, daß der Ap sagen will, es habe zu dem Gewinnen Christi etc. ein Erkennen hinzutreten sollen, sondern, es sei so mit ihm gegangen, daß seine γνῶσις Χριστοῦ (v. 8) auf dem Glauben begründet werden sollte, ein Gedanke, der die Rede

[1]) Wenn Mey. sich hiergegen auf Rm 8, 12 und 1 Kr 16, 4 beruft, so war an erster Stelle kein Anlaß zur Voraufnahme, weil schon τῇ σαρκί vorangeht, an der zweiten Stelle nicht, weil das καί in κἀμέ das ἐμέ genügend hervorhebt. — Außerdem aber kann natürlich aus solchen Stellen, wo die mögliche Vorausnahme unterlassen ist, nicht geschlossen werden, daß sie nicht möglich gewesen wäre. Und es bedürfte auch nicht der Verweisung Hfm.'s auf die allerdings nicht sicher entscheidenden Stellen der LXX: 2 Sam 6, 2; Jes 10, 32. Außer dem im Text Bemerkten genügt der Umstand, daß griechisch denkenden Männern, wie Chrys., gar keine andere Verbindung in den Sinn gekommen ist, als eben die mit dem Folgenden.

deutlich wieder zu ihrem Ausgangspunkt, der Abwehr judaistischer Gedanken, zurückführt.

Aber wie ist nun das γνῶναι zu verstehen und wie legt sich sein Objekt auseinander?

Das γνῶναι erledigt sich von selbst. Es ist, wie die γνῶσις Χοῦ Ἰοῦ in v. 8, nicht das bloße „Kenntnis gewinnen", sondern ein „Innewerden", ein „Erkennen durch Erfahrung", ein „innerliches Erleben" (vgl. Pelag.: ut beneficium ejus perfecte cognoscam). Auch das αὐτόν für sich genommen ist klar. Es bezeichnet eben den Christus, den Pl zuvor als seinen κύριος charakterisiert hat, d. h. den Christus, der ihn durch die Erlösung in sein Reich aufgenommen hat. Zweifelhafter ist, in welchem Verhältnis das zweite und dritte Element des Objekts zu dem αὐτόν stehen. Zunächst ist die LA fraglich, insofern eine Reihe Zeugen vor κοινωνίαν und wieder vor παθημάτων den Artikel haben, während andere ihn im ersten oder in beiden Fällen weglassen. Doch dürften die inneren Gründe entscheidend für Letzteres sein. Damit entfällt die Möglichkeit, das zweimalige καί korrelativ zu fassen (sowohl — als auch) und den Doppelausdruck als Epexegese zu αὐτόν zu nehmen, dadurch dasselbe gewissermaßen erschöpft würde. Man hat entweder den Artikel vor δύναμιν auch zu κοινωνίαν zu ziehen und beides zusammen als Epexegese zu αὐτόν zu nehmen, so zwar, daß damit „diejenigen Stücke herausgehoben werden, auf welche es hier besonders ankommt" (Hpt.). Doch empfiehlt sich diese dem Gebrauch des καί (= und zwar) an sich nicht widerstrebende Fassung um so weniger, als die beiden durch das weitere καί verbundenen Begriffe so heterogener Natur sind, daß sie schwerlich in dieser Weise zusammengedacht sein können; oder man hat κοινωνίαν παθημάτων αὐτοῦ undeterminiert zu fassen. Dann aber kann es nicht epexegetisch verstanden werden, sondern fügt ein neues Moment bei. Ist das aber der Fall, so empfiehlt schon der Rhythmus der Rede, auch das erste καί nicht epexegetisch zu denken, sondern beide καί kumulativ, bzw. einfach verbindend, so daß der Sinn ist: „auf daß auf Grund des Glaubens ich seiner inne würde und der Kraft seiner Auferstehung und einer κοινωνία seiner Leiden".

Sicher irrig ist es nun aber, die δύναμις τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ von der heilschaffenden Wirksamkeit seiner Auferstehung zu nehmen im Sinne etwa von Rm 4, 25: καὶ ἠγέρθη διὰ τὴν δικαίωσιν ἡμῶν. Dies ist bereits in dem rechtverstandenen αὐτόν enthalten. Es käme lediglich wieder auf die epexegetische Fassung hinaus („Ihn und speziell die Kraft seiner Auferstehung"). Man wird die δύναμις τ. ἀναστάσεως αὐτοῦ zu verstehen haben von der von seiner Auferstehung ausgehenden Kraft, dadurch wir ihm nachgezogen werden, hier nicht in sittliche Er-

neuerung (vgl. Hpt. gegen Holsten), wohl aber in einen neuen Lebensstand, der der irdischen Lebenssphäre nicht mehr angehört, obgleich er noch zum diesseitigen Leben zu rechnen ist (vgl. v. 20 und bes. Eph 2, 5 f., wo wir dasselbe Nebeneinander finden, wie hier in dem *αὐτόν* und *τὴν δυν. τ. ἀναστ. αὐτοῦ*).[1])

Was aber ist *κοινωνία παθημάτων αὐτοῦ*? — *Κοινωνία* ist wie zu 1, 6 bemerkt einfach *κοινωνὸν εἶναι* oder *γίνεσθαι*, und zwar hier, wo ein Genit. davon abhängt, ein Beteiligtwerden an etwas. Daß nicht an Christi sühnendes Leiden zu denken, lehrt ganz abgesehen von der festgestellten Bedeutung von *τὴν δύναμιν τ. ἀναστάσεως αὐτοῦ* schon die Stellung hinter diesen Worten. Auch müßte dann der Artikel sowohl vor *κοινωνίαν* als vor *παθημάτων* stehen, wie denn tatsächlich die betr. LAA mit Artikel diesem Mißverständnis ihre Entstehung verdanken werden. Es kann sich nur um Leiden Christi quā Leiden handeln.[2]) Die Beteiligung an denselben aber ist natürlich nicht als eine äußerliche zu denken, was ja sinnlos wäre, sondern es kann nur von einer innerlichen, ideellen Beteiligung die Rede sein, die sich in den äußeren Leiden vollzieht, d. h. es kann nur gemeint sein, daß der Ap auf Grund des Glaubens, wie Christi selbst und der Kraft seiner Auferstehung, so auch dessen habe inne werden sollen, daß er im Leiden eine Beteiligung an Christi Leiden erleben dürfe.[3])

---

[1]) Vgl. Bd. X, S. 123. Dem *αὐτόν* an unserer Stelle entspricht dort das *συνεζωοποίησεν τῷ Χῷ*, der Kraft seiner Auferstehung hier, das *συνήγειρεν καὶ συνεκάθισεν ἐν Χῷ Ἰοῦ* dort, so daß man beide Stellen kombinierend, paraphrasieren könnte: „auf daß ich auf Grund des Glaubens erkennen sollte ihn, mit dem ich lebendig gemacht worden bin, und die Kraft seiner Auferstehung, dadurch ich der Nichtigkeit des diesseitigen Lebens entnommen worden bin, bzw. je und je entnommen werde (vgl. a. a. O. bes. Anm. 2 sowie zu Kl 2, 12; 3, 1).

[2]) Auch der durch Kl 1, 24 (vgl. z. d. St. Bd. X, S. 347) nahegelegte Sinn von *παθ. αὐτοῦ* = Leiden, die er sendet, kommt angesichts der eben erwähnten *ἀνάστασις αὐτοῦ* nicht ernstlich in Frage.

[3]) Der gegen die oben vorgetragene Auslegung, insbesondere gegen die Beziehung von *ἐπὶ τῇ πίστει* zu *τοῦ γνῶναι* noch denkbare Einwand, daß man zu solcher Erfahrung doch überhaupt nicht anders als auf Grund des Glaubens kommen könne, der Christum uns innerlich erschließe, uns die erhebende Kraft (vgl. oben) seiner Auferstehung erfahren lasse und uns unser gleichwohl eintretendes Leiden als Beteiligung an Christi Leiden erkennen lehre, und daß es darum unmotiviert sei, den Ap so betont das *ἐπὶ τῇ πίστει* dem *τοῦ γνῶναι* voranstellen zu lassen, trifft deshalb nicht, weil gar nicht gesagt ist, daß der Ap eine andere Möglichkeit als real gedacht habe, sondern durchaus offen bleibt, daß er den Glauben wirklich als den einzigen und darum gottgewollten Weg ansieht: „Um Christi willen mußt' ich Alles verlustig gehen, auf daß ich ihn gewönne und in ihm erfunden würde, eine Glaubensgerechtigkeit habend, damit ich eben auf Grund nicht etwa von fleischlichen Vorzügen, die nichts bieten könnten, sondern auf Grund wiederum des Glaubens, der der ein-

Doch der Satz ist immer noch nicht am Ende, vielmehr schließt sich ein nominativisches Partizipium und ein folgender indirekter Fragesatz an und es ist abermals strittig, wie der Anschluß beidemal gedacht und was unter beiden Aussagen zu verstehen sei? — Nehmen wir zunächst den Partizipialsatz in Betracht, so spricht derselbe von einem *συμμορφίζεσθαι τῷ θανάτῳ αὐτοῦ*.[1]) Man hat dies speziell auf den Märtyrertod des Ap bezogen. Aber mit Recht ist geltend gemacht worden, daß nach den richtig verstandenen bisherigen Äußerungen des Ap über seine Zukunft ihm sein Märtyrertod keineswegs als bestimmt zu erwartendes und bald eintretendes Ende vor Augen stand. Noch weniger freilich kann an ein sittliches Absterben der Sünde gegenüber gedacht werden, womöglich gar unter medialer Fassung des Verbums, oder auch nur an ein Entsterben aus der verhaftenden Macht derselben, wozu der Kontext bestimmten Anlaß geben müßte, aber nicht gibt. Man kann nur an das denken, was Pl 1 Kr 15, 31 ein *ἀποθνήσκειν καθ' ἡμέραν* und 2 Kr 4, 10 ein *τὴν νέκρωσιν τοῦ Ἰοῦ ἐν τῷ σώματι περιφέρειν* nennt, also, wie es hier ausgedrückt ist, an ein Versetztwerden in eine Gestaltung des Lebens, welche dasselbe dem Sterben Christi gleichartig erscheinen läßt, indem eben dahingenommen wird, was man gemeinhin als Inhalt des Lebens und allein des Lebens wert erachtet. Ob dabei freilich lediglich an *παθήματα* im engeren Sinn zu denken sei, hängt davon ab, wie man den Partizipialsatz anknüpft. Man hat ihn zunächst aufs engste an das unmittelbar Vorausgehende angeschlossen, woran der Nominativ nicht hindert, indem man ähnlich wie Kl 1, 10 (vgl. Bd. X, S. 308) das Partizipium nach Art eines Ausrufs gesetzt zu denken hätte: „ein gleich gestaltet werdender seinem Tode!“ Das innere, logische Verhältnis des Partizips zum Vorigen wäre dabei dies, daß es den Fall angäbe, in dem oder auch die Weise, in der das *γνῶναι κοινωνίαν παθημάτων αὐτοῦ* eintritt: „wenn und indem ich nämlich seinem Sterben gleichgestaltet würde“. Denn so konjunktivisch bzw. hypothetisch müßte man auch hier umschreiben gemäß der Abhängigkeit des ganzen Gedankens von dem aoristischen *ἐζημιώθην*. Aber es ist diese Anknüpfung nicht die einzig mögliche, ja man muß zugeben, daß es immerhin auffällig wäre, wenn so gewissermaßen ein Beteiligtwerden an Leiden Christi und das Gleichgestaltetwerden seinem Tode identifiziert würden, oder doch das Erstere (beachte auch die Artikellosigkeit) als durch das Letztere sich vollziehend gedacht wäre, noch ganz abgesehen da-

zige Weg ist, seiner inne würde etc. Freier umschrieben: „weil es eben der Glaube sein sollte, und allein sein konnte, auf Grund dessen ich seiner inne würde und der Kraft seiner Auferstehung und (eines) Beteiligtwerdens an seinen Leiden“.

[1]) Die LA *συμμορφούμενος* ist unzureichend bezeugt.

von, ob dann überhaupt ein Anschluß des folgenden Verses sachlich möglich bliebe. — Es wird sich darum empfehlen, zuzusehen, ob nicht vielleicht im Voranstehenden eine Aussage vorliege, an die das nominativische Partizipium sich noch leichter anschlösse. Man hat an den Absichtssatz „*ἵνα Χὸν κερδήσω κτλ.*“ gedacht (vgl. Hfm., der allerdings spez. das *καὶ εὑρεθῶ ἐν αὐτῷ* heraushebt). Aber derselbe hat in *μὴ ἔχων κτλ.* bereits eine Weiterausführung, neben der das *συμμορφιζόμενος κτλ.* keinen guten Platz fände. Wahrscheinlicher ist darum, daß, wenn man einmal zurückgreift, man bis auf das Regens der ganzen Periode: *δι' ὃν τὰ πάντα ἐζημιώθην* zurückzugehen habe, an das sich das Partizipium in der Tat nicht nur formell, sondern auch inhaltlich aufs Glatteste anschließt: „um des willen ich Alles verlustig ging — ein gleichgestaltet werdender seinem Sterben (indem ich nämlich bei Leibesleben erfuhr, was er im Tode erfahren hat, ein Entnommenwerden aus Allem, was bisher mir Leben hieß und Güter des Lebens)“.[1])

Doch könnte man einwenden, daß diese nachgebrachte Aussage allzusehr nachhinke. Und dies würde der Fall sein, wenn sie für sich stünde. Dagegen tritt sie engstens verbunden mit v. 11 auf und bekommt dadurch ein Gewicht, das die Nachstellung paralysiert.

Aber birgt nicht dieser Vers selbst eine neue und zwar die größte Schwierigkeit?

Bei der gewöhnlichen Auffassung des Bisherigen, wonach der Zwecksatz v. 8b ff. von *ἡγοῦμαι σκύβαλα* abhängig gedacht und auf Etwas bezogen wird, dessen Verwirklichung für Pl noch erst im steten Werden ist („damit ich Christum immer neu gewinne etc.“; vgl. oben S. 160f.), wonach weiter das Partizipium *συμμορφιζόμενος κτλ.* in den Zwecksatz hereingezogen wird, sei es zu *κερδήσω καὶ εὑρεθῶ*, sei es zu *τοῦ γνῶναι κοινωνίαν παθ. αὐτοῦ*, wonach endlich v. 11 auf die schließliche Totenauferstehung bezogen wird, ist das in der Tat der Fall. Es scheint nämlich dann, was sonst überhaupt als allen Menschen bevorstehend gedacht wird, oder, wenn man dies mit Recht nicht urgiert (vgl. Lk 20, 35), was sonst als zweifelloses Ziel der Christenhoffnung

[1]) Darum soll übrigens nicht geleugnet werden, daß doch eine gewisse innere Verbindung mit dem *τοῦ γνῶναι — κοινωνίαν παθ. αὐτοῦ* besteht. Es läßt sich das allerdings leichter nachempfinden (man lese die am Schluß gegebene zusammenhängende Übersetzung) als auseinandersetzen. Vielleicht, daß man sagen kann: es wird eben durch das *τ. γνῶναι κοινωνίαν παθ. αὐτοῦ* veranlaßt, daß die schließliche Wiederaufnahme des Hauptgedankens diese Form (*συμμορφ. τ. θαν. αὐτοῦ*) annimmt. Natürlich behält auch bei obiger Satzverbindung das Partizipium den Charakter eines nachdrucksvollen abschließenden Ausrufs.

gilt und jedenfalls dem Ap als gewisse Aussicht vor der Seele stand, die Auferstehung von den Toten, durch das εἴπως in Zweifel gezogen, bzw. von dem Maß der Leistung des Ap abhängig gemacht zu werden. Und alle Versicherungen, daß εἴπως hier als Ausdruck des demütigen Strebens u. dgl. zu fassen sei (Mey.) oder daß es Solches einführe, wovon nur zu wünschen sei, es werde nicht ausbleiben (Hfm.), schaffen dies nicht aus der Welt, sondern erweisen sich lediglich als Zeichen einer ungelösten Verlegenheit.

Wesentlich günstiger stellt sich die Sache dagegen dadurch, daß wir den Absichtssatz v. 8ᵇ ff. allein vom Standpunkt des präteritischen ἐζημιώθην bestimmt sein ließen, insofern dann das εἴπως κτλ. mit unter die im Moment des ζημιωθῆναι vorhandene göttliche Absicht gestellt erscheint, die das συμμορφίζεσθαι τ. θανάτῳ τ. Χοῦ dem Ap auferlegte, gewissermaßen um ihn auf die Probe zu stellen: „um des willen ich des Alles verlustig ging, damit ich Christum gewänne etc. — ein seinem Tode gleichgemacht werdender, ob ich wohl — nämlich durch Festhalten gleichwohl an Christo — zur Auferstehung gelangen würde". Und man könnte in der Tat hierbei Beruhigung fassen. Doch wird man nicht leugnen können, daß, obwohl sachlich bereits Alles stimmt, ein gewisses formelles Bedenken übrig bleibt, insofern die eigentümliche Wendung des Gedankens auf die endliche Totenauferstehung statt eines Satzes wie etwa: „εἴπως καταντήσω καὶ εἰς τὴν ζωὴν αὐτοῦ" mindestens überrascht. Es legt sich darum die Frage nahe, ob nicht vielleicht auch hierin ein Abgehen von der üblichen Auslegung sich empfehle. Und es mag in der Tat wenigstens vorschlagsweise ein solcher Versuch gemacht werden.

Den Ausgangspunkt bietet die Formulierung καταντᾶν εἰς τὴν ἐξανάστασιν τὴν ἐκ νεκρῶν. Schon längst ist man darauf aufmerksam geworden, daß Pl von der eigentlichen, einstigen Totenauferstehung nie das Dekompositum ἐξανάστασις (oder ἐξαναστῆναι) braucht, und ebenso daß er nie ἀνάστασις ἐκ νεκρῶν sagt, sondern nur νεκρῶν.[1]) Eine solche Abweichung vom sonstigen Wortgebrauch — der Unterschied ist kaum geringer, wie zwischen „Auferstehung" und „Herauserstehung" — und von der wenigstens bei Pl sonst geläufigen Vorstellung — ἐκ statt des Genitivs — dürfte doch vielleicht nicht zufällig sein. Die wunderliche Auskunft, daß

[1]) ἐξανάστασις ist überhaupt Hapaxlegomenon im NT. ἐξαναστῆναι dagegen kommt Mk 12, 19; Lk 20, 28 vom „Samen erwecken" und AG 15, 5 vom „Aufstehen" Etlicher in der Versammlung vor. Selbst ἐξεγείρειν findet sich nur einmal von der Totenerweckung (1 Kr 6, 14). Daneben Rm 9, 17 vielleicht vom „Aufstehen machen vom Lager" oder vom „Auftreten lassen".

der andere Ausdruck damit zusammenhänge, daß der Ap für sich oder die Märtyrer oder für die Christen eine sofortige Auferstehung ohne „Zwischenzustand" erhofft habe, ist ohne Halt. Auch daß er „die erste Auferstehung" der Gerechten im Unterschied von der allgemeinen Auferstehung meine, kann durch die Formulierung kaum angedeutet sein. Dagegen dürfte zu beachten sein, daß die einzige Stelle, wo Pl von einem *ἀναστῆναι ἐκ τῶν νεκρῶν* redet, nämlich Eph 5, 14, zweifellos übertragen gemeint ist. Daß dabei dort an ein Citat, vielleicht aus einem christlichen Hymnus, zu denken ist (vgl. Bd. X, S. 232, Anm. 1), ändert nichts; jedenfalls wird damit der Ausdruck im uneigentlichen Sinne als ein bereits üblicher dargetan. Darum braucht man natürlich nicht anzunehmen, daß auch hier jener Hymnus direkt nachklinge (vgl. dagegen das *ἐξ-* und die Artikellosigkeit von *νεκρῶν* a. u. St). Der Ausdruck dürfte vielmehr veranlaßt sein durch das *συμμορφιζόμενος τῷ θανάτῳ αὐτοῦ* in dem S. 166 angegebenen Sinne, bzw. er klingt zugleich an das vom Erfahren der Kraft der Auferstehung Christi Gesagte an. Die Meinung aber wäre dann also diese, daß Pl das *τὰ πάντα ἐζημιώθην*, bzw. das Gleichgestaltetwerden mit dem Tode Christi als eine Probe ansehen würde, ob er wohl auch gelangen werde zu der geistlichen Herauserstehung, der aus geistlich Toten (vgl. die oben angeführten Parallelen aus den vor kurzem geschriebenen Eph- und Kl-Briefen).[1]) An Wahrscheinlichkeit gewinnt dieser Erklärungsversuch noch dadurch, daß damit die ganze Periode von v. 8 ab sich voll abrundet, indem das *συμμορφιζόμενος τῷ θανάτῳ αὐτοῦ* dem *δι' ὃν τὰ πάντα ἐζημιώθην* und das *εἴπως καταντήσω κτλ.* dem *ἵνα Χὸν κερδήσω* genau entsprechen würde. Jedenfalls aber, sei es, daß er im Rechte ist, sei es, daß man in der zuvor beschriebenen Weise v. 11 von dem Hinangelangen zur Totenauferstehung im eigentlichen Sinne — wennschon mit Beschränkung auf die den Gläubigen zugedachte Auferstehung (die Auferstehung der Gerechten) — nimmt, ja sei es selbst, daß man das *συμμορφιζόμενος* statt an *δι' ὃν τὰ πάντα ἐζημιώθην* an *τοῦ γνῶναι — κοινωνίαν παθημάτων αὐτοῦ* anschließt: wenn nur dies festgehalten wird, daß wirklich das

[1]) Tot war der Ap, solange er zu denen gehörte, die dahingingen in ihren toten Werken (Hb 6, 1; 9, 14). Ein *ζῶν ἐκ νεκρῶν* (vgl. Rm 6, 13: *ὡσεὶ ἐκ νεκρῶν ζῶντες* sollte er werden, indem er sich, aller fleischlichen *κέρδη* beraubt worden, hineinziehen lassen sollte in das *τὰ ἄνω ζητεῖν*, und den gewinnen und in den sich bergen sollte (*εὑρεθῆναι ἐν αὐτῷ*), mit dem sein Leben verborgen ward in Gott, der seine *ζωή* sein wollte (Kl 3, 1—4), an dessen Lebendigmachung er sich beteiligen lassen, in dessen überirdisches Sein er sich hineinziehen lassen sollte (Eph 2, 5f.; vgl. auch Gl 2, 19 u. v. a. St., in denen das dem alten Wesen entsterben sollen und müssen, um des neuen Lebens teilhaft zu werden, mannigfaltig zum Ausdruck kommt.

ἵνα Χὸν κερδήσω κτλ. von δι' ὃν τὰ πάντα ἐζημιώθην abhängt und zwar in dem angegebenen hypothetischen Sinne: „damit ich Christum gewänne", so ist nicht nur die Ausführung von v. 8b ab, sondern die ganze bisherige Ausführung von v. 2 ab nunmehr verständlich und in sich zusammenstimmend.[1])

Geht es nun aber v. 12 weiter: οὐχ ὅτι ἤδη ἔλαβον κτλ., so ist natürlich richtig, daß darin die Abwehr eines Mißverständnisses oder einer Mißdeutung des zuvor Gesagten beabsichtigt ist, wenn man auch vielleicht richtiger tut, nicht zu übersetzen: „nicht daß ich damit sagen wollte" sondern einfach: „nicht daß ich sagen wollte" oder „nicht daß es so stünde, als ob". Doch ist es sicher verfehlt, wenn man von alters meinte, daß der Ap etwa der sittlichen Trägheit wehren wolle, die bei der Glaubensgerechtigkeit beruhen möchte, oder daß er überhaupt vor Hochmut und Sicherheit warnen wolle. Zu einer Warnung dieses Inhalts wäre noch nicht der mindeste Anlaß. Der Ap steht in einer Erörterung, die ihre Spitze gegen die judaistische Verkehrung richtet. Aber wenn er auch mit einem dreimaligen βλέπετε anhob, so fehlt doch bisher noch jede eigentliche Aufforderung, sich der Lehre jener zu entziehen, und darum jeder Grund, gegen die Verdrehung sich zu verwahren, als wolle Pl sittlicher Trägheit oder Hochmut das Wort reden. „Habt acht auf die Hunde, habt acht auf die Zerschneidung!" so hob das Kapitel an. „Die Beschneidung sind wir, die sich nicht Fleisches rühmen, wennschon ich auch das könnte", so ging es weiter. „Ein mit allen möglichen fleischlichen Vorzügen Ausgestatteter habe ich,

---

[1]) Es empfiehlt sich vielleicht angesichts der langatmigen Auslegung der Verse, wieder einmal in kurzer Übersetzung das exegetische Resultat zusammenzufassen: „Seht auf die Hunde, seht auf die übeln Arbeiter, seht auf die Zerschneidung! Wir nämlich, wir sind die Beschneidung, die wir im Geiste Gottes Dienst leisten und uns Christi Jesu rühmen und nicht auf Fleisch uns verlassen, wennschon ich meinesteils Verlaß habend auch auf Fleisch! (Läßt sich's wer anders beigehen sich auf Fleisch zu verlassen? ei, ich erst recht!): Ein am achten Tag Beschnittener, mit allen möglichen Qualitäten eines genuinen und übereifrigen Israeliten ausgestattet, habe ich, was mir Gewinne waren, für Nachteil achten gelernt (und bin so einer geworden, der in Chr. Jesu sich rühmt und nicht auf Fleisch vertraut). Ja, in der Tat auch achte ich alles für Nachteil um der Überschwenglichkeit willen der Erkenntnis Christi Jesu, meines Herrn, um des willen ich des Sämtlichen verlustig gehen mußte — und acht' es für Auskehricht, — damit ich Christum gewänne und in ihm erfunden würde, einer, der nicht eigene Gerechtigkeit, die aus Gesetz, sondern vielmehr die durch Glauben an Christus, die Gottverliehene Gerechtigkeit hätte, um eben auf Grund des Glaubens seiner inne zu werden und der Kraft seiner Auferstehung und eines Beteiligtwerdens oder -seins an seinen Leiden; — ein Mensch somit, der mit Christi Sterben in Gleichgestalt versetzt ward (indem er des Sämtlichen verlustig ging), ob er (ich) wohl auch zu der Herauserstehung aus Toten gelangen werde."

was mir Gewinn war, für Schaden geachtet, ja ich achte alles für Schaden um Christi willen, um deswillen ich des Sämtlichen verlustig wurde, damit ich ihn gewänne", so ward ausgeführt. Man könnte erwarten: „so tut denn auch ihr entsprechend", eine Aufforderung, der wir in der Tat im folgenden noch begegnen werden, — nicht aber: „doch meinet nicht, daß ich damit — mit dem alles für Schaden achten oder mit dem Ergreifen Christi im Glauben — auch schon alles erreicht zu haben glaubte und ihr bereits alles erreicht zu haben glauben dürftet!" — Aber in Wahrheit drückt ja auch v. 12 gar nicht diesen Gedanken aus. Mit nichts ist angedeutet, daß hier ein solches „damit" zu ergänzen wäre; ja es entstünde ein ganz unpaulinischer Gedanke, insofern der Ap keineswegs die Meinung hatte, daß die sittliche Leistung als ein Zweites zum Glauben hinzutreten müsse, sondern wirklich je und je den Satz vertreten hat, daß, wo Christus ergriffen ist, wo die Gerechtigkeit aus Glauben angeeignet ist, man in Wahrheit schon alles habe, was zum Heile notwendig sei, wenn auch natürlich die „Früchte des Geistes" nicht fehlen dürfen, dann aber auch nicht fehlen werden (vgl. Rm 8, 1 ff.; auch 2 Kr 5, 17 u. oft).

Was der Ap abwehrt, ist darum nicht ein Mißverständnis der Art, daß er zu meinen scheine, es komme also auf den Glauben allein an, — das meint er rechtverstanden wirklich, — sondern es ist die Mißdeutung, als lehre er somit, daß der Gläubige jemals fix und fertig sei und keines Fortschritts in seinem Christenstand, keiner Vertiefung seines Glaubenslebens und damit überhaupt seines Lebens mehr bedürfe. Was er positiv beifügen wird, ist, daß er vielmehr sich wohl bewußt sei, noch auf dem Wege zu sein, aber allerdings auf einem Wege, da er das alte Wesen des gesetzlichen Lebens oder der Eigengerechtigkeit dahintenlassend auf das neue Wesen des Evangeliums bedacht sei, was denn auch die Leser sich angelegen sein lassen sollen, statt etwaigen Einflüsterungen von seiten der *κατατομή* Gehör zu geben.

Doch will dies freilich im einzelnen dargelegt werden. Wir greifen darum zunächst zurück auf v. 12.

Er beginnt wie gesagt: „nicht daß es so stünde, als ob ich schon ergriffen hätte". Man hat gefragt, was als Objekt hierzu zu denken sei und zunächst unter Supplierung eines rückweisenden „es" an die Aussage des 11. Verses gedacht. Bei dem üblichen Verständnis des ganzen Zwecksatzes von v. 8 ab und zugleich bei der üblichen Beziehung des 11. Verses auf die eigentlich gemeinte Totenauferstehung ist das natürlich unmöglich. Denn daß Pl zu dieser schon gelangt zu sein glaube, konnte ihm niemand zutrauen; man müßte geradezu das *ἔλαβον* für die Gewißheit des Erfolgs nehmen, was aber die Wunderlichkeit des ganzen Ge-

dankens nur aufs neue herausstellen würde, denn daß Pl damals noch seiner Teilnahme an der Auferstehung nicht gewiß gewesen sei, ist ein Unding. Eher ginge es bei der oben vorgeschlagenen Auffassung von v. 8 ff., bzw. von v. 11;[1]) doch ist ἁπαντᾶν ein Begriff, mit Bezug auf den die Vorstellung eines λαμβάνειν nicht nahe lag. Immerhin wäre diese Ergänzung besser als der Vorschlag, den Ap verneinen zu lassen, daß er überhaupt Christum schon ergriffen habe und in ihm erfunden werde. Dies konnte er, wenn er überhaupt ein Christ war, gar nicht von sich ablehnen. Man verhüllt sich den Fehler nur, indem man ein „völlig" od. dgl. hinzudenkt, was aber gerade bei der Ergänzung eines Objektes nicht zulässig ist. Aus demselben Grunde kann man auch nicht an den Inhalt der Gesamtaussage von v. 8 oder v. 7 oder richtiger dann von v. 5 an als Objekt des λαμβάνειν denken. Irgendwie hat Pl das schon ergriffen. — Dem Richtigen näher kommt es, wenn man das Objekt aus dem Folgenden entnimmt, indem man das βραβεῖον gemeint sein läßt, von dem v. 14 die Rede ist. Aber daß man wirklich τὸ βραβεῖον „ergänzen" dürfte, ist natürlich ausgeschlossen. Es ist nicht einmal an dem, daß das ἔλαβον bereits aus dem Bilde des Wettkämpfers sich erkläre, wie nicht nur das ἢ ἤδη τετελείωμαι, sondern insbesondere das καταλάβω, ἐφ' ᾧ καὶ κατελήμφθη zeigt. Man wird mit Hfm. u. Etl. anzunehmen haben, daß Pl das Verbum ebenso wie nachher das διώκω und καταλάβω objektlos gedacht hat, indem er lediglich den Verbalbegriff betonte, bzw. sagen wollte, daß das λαμβάνειν für ihn noch nicht als eine abgeschlossene Tatsache der Vergangenheit angehöre; „nicht daß ich schon ergriffen habe" (vgl. das ἵνα τε Rm 6, 17).[2]) Dabei ruht der Blick allerdings wohl auf der ganzen vorangehenden Aussage von v. 5 ab, aber eben nicht so, daß man dieselbe durch ein „es" zusammenzufassen nötig hätte, sondern so daß gemeint ist: „nicht daß ich mit diesen oder besser angesichts dieser Ausführungen sagen wollte, daß das Ergreifen schon hinter mir läge". Hierzu stimmt das angeschlossene: ἢ καὶ τετελείωμαι, das nicht von sittlicher Vollendung gemeint sein kann, die im Kontext nichts zu suchen hat, sondern einfach das Fertigsein bezeichnet, da das letzte Ziel erreicht und nichts mehr zu tun ist.[3])

---

[1]) Hier würde nämlich die Sache so liegen, daß Pl gesagt hätte, er sei alles verlustig gemacht worden, damit er Chr. gewänne, ein Ertöteter, ob er wohl Leben erlangen werde. Da könnte zur Not fortgefahren werden: „nicht daß ich sagen wollte, ich hätte das schon ergriffen".

[2]) Der Aorist in unserem Falle drückt recht eigentlich seiner Grundbedeutung entsprechend aus, daß die Handlung noch nicht „schlechthin geschehen und zum Abschluß gelangt" ist.

[3]) Bei der Verwandtschaft der zwei Aussagen wird das ἤ vielleicht weniger disjunktiv als vielmehr erklärend gedacht sein (vgl. Kühner-Gerth

Positiv tritt hinzu, was vielmehr der Ap von sich gelten lasse: „ich bin vielmehr hinterher, ob ich wohl auch ergreife, auf Grund dessen, daß auch ein Ergriffenwerden von Christo Jesu mir zuteil geworden ist.“ [1]) Hier ist nun das „immer wieder“ oder „immer besser“, das wir v. 8 f. bei κερδήσω und εὑρεθῶ ablehnen mußten, durchaus am Platze, da es sich eben nicht um ein Ergreifen direkt Christi selbst handelt, was mit dem Eintritt in den Christenstand sich vollzieht, sondern um das καταλαμβάνειν eines, der — von Christo ergriffen — ihn schon zu eigen hat und dessen Bemühen (διώκω) nun auf ein entsprechendes weiteres Ergreifen des mit Christo sich Darbietenden in seinem ganzen Umfang gerichtet ist (vgl. zu Kl 2, 6 f.; Bd. X S. 363 f.). Doch bleibt es dabei, daß auch das καταλάβω objektlos vorgestellt ist.[2]) Ob der Unterschied zwischen καταλαμβάνειν und λαμβάνειν wirklich damit beschrieben ist, daß man jenes für das „stärkere“ erklärt, kann wohl bezweifelt werden. Vielleicht daß man sagen darf, λαμβάνειν entspreche mehr unserem „zugreifen, zufassen, nehmen“, καταλαμβάνειν mehr unserem „ergreifen“. Doch ist die Grenzlinie nicht scharf und tritt der Unterschied hier noch speziell dadurch zurück, daß bei ἔλαβον das Präteritum den Ton hatte. Wer mit zugreifen bzw. nehmen fertig wäre, der hätte freilich nichts mehr zu ergreifen. Wer dagegen sich bewußt ist, noch weiter zugreifen zu sollen, der kann auch von sich sagen: „ich bin dahinter her, ob ich ergreife“. [3])

---

§ 538, 1 u. 2): „oder mit anderen Worten“. Doch soll darauf kein Nachdruck gelegt werden, zumal die Wiederholung des ἤδη immerhin zeigen dürfte, daß es nicht geradezu mit unserem: „das heißt“ zu übersetzen sein wird. — Der im Abdld verbreitete Zusatz ἢ ἤδη δεδικαίωμαι (gelegentlich auch statt τετελείωμαι; Gg gar ἢ ἤδη (τετελείωμαι) δικαίο(ω)μαι ἢ ἤδη τετελείωμαι) ist sicher unecht. Das δεδικαίωμαι stammt offenbar aus 1 Kr 4, 4 und ward wohl zunächst für, dann neben τετελείωμαι geschrieben.

[1]) Diese Auflösung des ἐφ' ᾧ (= ἐπὶ τούτῳ ὅτι) ist die natürlichste. Umschreibungen wie id cujus causa (Pesch) oder in quo (Vulg) auch propter quod u. dgl. (vgl. die Musterkarte bei Weiß) bringen fernerliegende Gedanken herein. Das καί im Vorder- und Nachsatz (so nach wahrscheinlicher LA) erklärt sich am einfachsten nach der Analogie dieses Gebrauchs in Vergleichungssätzen (vgl. Kühner-Gerth § 524, 2). Das εἰ endlich ist Ausdruck der Bescheidenheit und des sehnsüchtigen Verlangens (Hpt.), aber nicht zu vergleichen mit dem εἴπως v. 11.

[2]) Die Behauptung, daß der Relativsatz nötige, hier Χριστόν zu ergänzen, ist durchaus verkehrt. Die Konsequenz wäre, daß das καταλάβω ebenso den einmaligen Akt bezeichne, wie das κατελήμφθην, was offensichtlich unmöglich ist. — Natürlich besteht ein gewisser Unterschied zwischen dem καταλαμβάνειν hier und dort. Christus ergreift uns, indem er gnadenvoll uns in seine Gemeinschaft hineinzieht und versetzt. Darauf soll und muß unsererseits ein immer innigeres Aneignen seiner Person wie seiner beneficia antworten.

[3]) Das δέ bei διώκω wird am besten mit „vielmehr“ übersetzt. Vgl. Eph. 4, 15. Doch ließe sich auch die Übersetzung „wohl aber“ anwenden.

Aber der Ap begnügt sich nicht mit dieser Konstatierung, sondern er wiederholt sie wenigstens nach ihrer negativen Seite (v. 13), indem er dabei das Subjekt sowohl des Hauptsatzes als des Infinitivs stark betont: „Brüder, ich meinerseits glaube von mir noch nicht, ergriffen zu haben. Die Betonung des Subjekts des Hauptsatzes weist zunächst auf einen Gegensatz gegen andere, die das von sich meinen. Doch könnten das nicht die Philippensischen Christen sein (vgl. Hpt.), deren Stimmung nach dem gesamten Brief nicht derart gewesen sein dürfte, daß sie sich ihrer τελειότης gerühmt haben würden. Man könnte nur an die Judaisten denken, von denen der Ap solches von früher her kennt und hier voraussetzte. Die Betonung auch des Subjekts des Infinitivs aber weist vielleicht auf einen Gegensatz zugleich gegen solche hin, die dem Ap jene Meinung über sich imputieren, wie wir dies schon oben angenommen haben. Das Richtige wird in der Tat sein, beides zu kombinieren: „Ihr Brüder, ich meinerseits meine von mir noch nicht, daß ich fertig sei, wie man mir wohl nachsagt, während man es in Wahrheit von s i c h voraussetzt." Die Wiederholung des ganzen Gedankens aber dient zugleich der Abwehr solcher Reden und der Überleitung zum Folgenden, d. h. zu der Aussage, wie es dagegen in Wirklichkeit steht: „Eins aber freilich! **das dahinten Seiende vergessend laufe ich etc.**"

Dabei ist aber die Meinung sicher nicht die, daß zu dem ἓν δέ wieder ein λογίζομαι zu ergänzen sei. Denn was folgt, spricht nicht ein Urteil, sondern eine Tatsache aus. Ob man ein λέγω oder ein τοῦτο hinzudenkt, ist ganz gleich. Das ἓν δέ hebt gewissermaßen nur den Finger auf, um die folgende Aussage der Beachtung zu empfehlen und damit wirklich zu der zu erwartenden Mahnung überzuleiten, indem der Ap das an seinem Verhalten hervorhebt, was er statt des angeblichen Fertigseins (v. 12 f.) beachtet und als vorbildlich angesehen wissen will. „Eins dagegen **gilt allerdings!**"

Hierbei würden wir nun aber freilich wieder völlig aus dem Zusammenhang gerissen, wenn wenigstens das n u n Folgende, wie man meist annimmt, besagen sollte, daß der Ap nicht auf seinen bisherigen sittlichen Erfolgen, die er als in Christo seiender errungen, beruhe, sondern immer vorwärts und aufwärts strebe zu weiterer sittlicher Betätigung im allgemeinen. Denn wir haben gesehen, daß das Vorangehende keineswegs in diese Richtung wies. Es wäre aber in der Tat auch ein seltsamer Ausdruck, den auch das Bild des Wettläufers nicht rechtfertigen würde, wollte Pl — wie es dann zu stehen käme — mit dem τὰ μὲν ὀπίσω ἐπιλανθαν-

Beides liegt nicht so weit auseinander, wie Hfm. gegen Mey. anzunehmen scheint.

όμενος sagen, daß er von dem je erreichten Grad sittlicher Leistung abstrahiere. *Ἐπιλανθάνεσθαι* kann allerdings hier nur, wie sehr häufig, ein willentliches Vergessen, also wirklich ein „Abstrahieren" ausdrücken sollen. Aber schwerlich kann man dies mit Bezug auf die zurückgelegte Strecke des Stadiums oder ohne Bild mit Bezug auf das bisher erreichte Maß sittlicher Leistungen geschrieben denken. Was der Läufer, was der sittlich Strebende hier tun mögen, ist, daß sie nicht zurückschauen, aber schwerlich, daß sie vergessen, was hinter ihnen liegt. Man wird darum nach Ausdruck wie nach Kontext vielmehr anzunehmen haben, daß der Ap solches meine, was als abgetan hinter seiner Gegenwart zurückliegt, d. h. solches, das zu dem Leben gehört, dessen er verlustig ging, um Christum zu gewinnen, wie denn schon Ephraim die opera carnis quae erant in lege. Mpsv. *τὰ παλαιὰ ἅπαντα* verstand.[1]) Wollte man dagegen einwenden, daß dies nicht zu dem Bilde des Läufers passe, so würde man eben zu schließen haben, daß dieses Bild erst im nächsten Satzglied einsetze („vergessend, was dahinten liegt, mich ausreckend dagegen wie ein Wettläufer nach vorn laufe ich zielwärts"). Doch ist gar nicht einzusehen, warum das Bild und die Sache im angegebenen Sinne sich nicht entsprechen sollen. Wie der Läufer von dem Moment an, wo er die Bahn betritt, und je und je, solange er läuft, sich aus dem Sinn schlägt, was hinter ihm liegt und nur an das Ziel denkt (vgl. den verwandten, wenn auch andersartigen Gedanken 1 Kr 9, 25), so ist des Ap Verfahren: Das dahinten, alles gesetzliche Wesen, alle vermeintlichen Vorzüge und alle eigne Gerechtigkeit sich aus dem Sinn schlagend, dem im Vorblicke Liegenden, d. h. den ihm jetzt vor Augen stehenden Gütern und Aufgaben entgegen sich reckend, jagt er zielwärts nach dem Siegespreis der *ἄνω κλῆσις* Gottes in Christo Jesu.[2]) Der Ton liegt dabei freilich nicht auf *διώκω*, das nicht einmal ein neues Moment ist (vgl.

---

[1]) Vgl. die Bemerkung in der Catene zu unserer Stelle, daß Mpsv. alles von *τὰ αὐτὰ γράφειν κτλ.* (v. 2) an als gegen die Judaisten gerichtet erklärt habe. Dazu Thdrt.: *τινὲς τὰ ὀπίσω ἐπιλανθανόμενος περὶ τῆς νομικῆς πολιτείας ἔφασαν εἰρῆσθαι.* Thdrt. selbst versteht freilich *οἱ τοῦ κηρύγματος πόνοι!* — Zum Obigen auch Hfm.

[2]) Daß der Ap nicht schreibt: *ἐπιλαθόμενος*, sondern *ἐπιλανθανόμενος* kann, wie schon durch die obigen Bemerkungen deutlich sein wird, nicht weiter auffallen. Er will eben den Philippern sich als Beispiel hinstellen für die Gegenwart. Nicht als Einer, der vergessen hat, sondern als Einer, der sich je und je aus dem Sinn schlägt, was dahinten liegt, sollen sie ihn ansehen. Man beachte dabei, daß *ὀπίσω* und *ἔμπροσθεν* ja auch nicht eigentlich temporale, sondern lokale Adverbien sind. — Der intransitive Gebrauch von *διώκειν* ist auch im Klassischen gebräuchlich. Es ist, wie oben übersetzt, unser „jagen", das gleichfalls transitiv und intransitiv gebraucht wird.

v. 12[b]), oder auf *κατὰ σκόπον*, das nur gewissermaßen die Partizipialbestimmungen zusammenfaßt, sondern zunächst auf diesen Partizipien selbst, durch die das Tun des Ap sich charakterisiert; andrerseits aber und ganz besonders, wie schon die Ausführlichkeit der Beschreibung zeigt, auf dem Ziele, von dem die Rede ist: hier aber naturgemäß wieder auf dem Einzelmoment des *ἄνω*, bzw. der *ἄνω κλῆσις θεοῦ ἐν Χῷ Ἰοῦ*, dadurch das *διώκειν τὸ βραβεῖον* erst der Allgemeinheit eines Tuns entnommen wird, das — abgesehen von dieser Näherbestimmung — in gewissem Sinne auch von den Judaisten gesagt werden könnte, insofern auch sie mit Eifer ihrem *βραβεῖον* nachlaufen. Also: „meine Brüder, ich achte mich nicht für fertig! Eins aber wollet doch beachten: das dahinten Liegende mir aus dem Sinn schlagend etc. bin ich hinterher hinter dem *βραβεῖον* der *ἄνω κλῆσις κτλ.*“

Die Frage ist aber, wie diese Zielbestimmung gemeint ist und worin ihr Charakteristisches liege?

Da *ἄνω* nicht für *ἄνωθεν* stehen kann, so ist jedenfalls bei *ἡ ἄνω κλῆσις* nicht an den himmlischen Ursprung der *κλῆσις* zu denken, wogegen auch der dann überflüssige Genit. *θεοῦ* sprechen würde. Aber auch daß die *κλῆσις* eine im Himmel ergehende oder gar — unter Verkehrung des Begriffs *κλῆσις* in „Berufungsschatz“ — eine im Himmel befindliche sei, ergibt keinen befriedigenden Gedanken. Da *ἄνω* im Griechischen sowohl für „oben“ als für „hinauf“ gebraucht wird, so besteht nicht der mindeste Grund dagegen, auch hier einfach die „aufwärtsige“, nach oben weisende Berufung zu verstehen.[1]) Der Genitiv aber in seiner Beziehung zu *τὸ βραβεῖον* kann unmöglich als Inhaltsangabe gefaßt werden, man müßte denn unter *κλῆσις* hier etwas wesentlich anderes verstehen als sonst bei Pl, nämlich etwa den Ruf Gottes an die im Glauben Sterbenden. Es ist Genitiv der Zugehörigkeit oder charakterisierender Genitiv: „der Kampfpreis, der da ist und wie er da ist, wo die Berufung nach oben gilt, oder auch: „der mit der Berufung nach oben verknüpfte Kampfpreis“. Durch den weiteren, zu *τῆς ἄνω κλήσεως* tretende Genitiv *θεοῦ* aber wird dieselbe als von Gott ausgehend beschrieben, natürlich ohne gegensätzlichen Nachdruck, — denn von wem sonst sollte sie ausgehen? — sondern das selbstverständliche Subjekt nur nicht ungenannt lassend. Und endlich tritt nach bekannter Regel ohne

---

[1]) Man hat sich durch Hb 3, 1 irre machen lassen, indem man dort die im Himmel befindliche Berufung verstand. Aber nicht nur läßt sich der Hb nicht ohne weiteres für den paul. Gebrauch heranziehen, — es heißt dort auch gar nicht *ἡ ἄνω κλῆσις*, sondern *κλῆσις ἐπουράνιος*, möglicherweise wie 1 Kr 15, 48 in qualitativem Sinne. Ins Gesuchte verfällt Chrysost., wenn er an den zur Tribüne des *βασιλεύς* heraufrufenden Zuruf an den siegreichen Wettkämpfer erinnert (S. 292 f.).

Artikelanknüpfung (vgl. Blaß, § 47, 8) hinzu *ἐν Χῷ Ἰου.* In ihm ist diese Berufung geschehen, was nicht sowohl so gedacht sein wird, daß sie durch ihn an den einzelnen gebracht würde, als so, daß in und mit seiner Person eine solche nach oben rufende *κλῆσις* in die Welt ausgegangen ist. Aber eben nicht darauf liegt der Ton — dann müßte es heißen *τῆς ἐν Χῷ Ἰοῦ,* — sondern, wie schon bemerkt, auf dem *ἄνω*: „Eins aber, vergessend, was dahinten etc., jage ich nach dem Ziele der *ἄνω κλῆσις* Gottes in Christo." — Was will das nun besagen?

Wäre es ausgemacht, daß auch v. 17 ff. auf die Judaisten sich beziehe, so würden wir dort die Erklärung haben. Die Betreffenden werden charakterisiert als *τὰ ἐπίγεια φρονοῦντες.* Dies heißt zunächst einfach: die auf das auf Erden befindliche Denkenden. Im Gegensatz dazu stünde die himmelwärts weisende Berufung Gottes in Chr. Jesu, wie sie Pli Evangelium verkündigt. Solange aber jene Verse noch zumeist als auf heidenchristliche Libertinisten bezüglich gelten, entfällt die Möglichkeit, sich von vornherein auf sie zum Erweis dieses Sinnes von *ἡ ἄνω κλῆσις* in unserem Vers zu stützen. Dagegen bietet sich eine Parallele in dem schon gelegentlich zu unserem Kapitel angezogenen, zeitlich unserem Phl unter den erhaltenen Briefen am nächsten stehenden Kolosserbrief. Es handelt sich auch dort um Polemik gegen Judenchristen, die ein anderes *βραβεῖον* zu kennen vermeinen, als der Ap (vgl. 2, 18: *μηδεὶς ὑμᾶς καταβραβευέτω*), wobei sie sich ihrerseits der Beschneidung als eines Vorzugs rühmen und allerlei Leistung gesetzlicher Art als Voraussetzung christlicher Vollkommenheit hinstellen (vgl. die Auslegung von Kl 2, 4 ff. insbes. 2, 16 ff. in Bd. X). Pl warnt die kolossensischen Christen, sich von ihnen Vorschriften machen zu lassen, und fährt, wenn wir ihn richtig verstanden haben (a. a. O. S. 409 ff., über das *οὖν* auch S. 390 Anm.), in 3, 1 ff. die Mahnung positiv wendend fort: seien sie also mit Christo auferstanden, so sollten sie das suchen, was *ἄνω* ist, wo Christus ist, sollten auf *τὰ ἄνω* bedacht sein, nicht auf Dinge, die dem irdischen Wesen angehören, wie die Erfüllung von allerlei Menschengeboten. — Gewiß es ist nicht genau dasselbe wie hier, entsprechend dem, daß es sich in Kolossae um eine besondere Spielart gesetzestreiberischen Wesens handelt, aber der Gedankenkreis ist offenbar dem vorliegenden nahe verwandt. Dann aber werden wir auch speziell das *ἄνω* nach jener Kolosserstelle erklären dürfen. Es steht auch hier nicht im Gegensatz zu „irdischem Sinn und Wesen" im allgemeinen, sondern zu dem Wesen solcher, die bei dem ABC der Welt bleibend solches, was auf Erden ist, im Sinne haben, aufgeblasen von dem *νοῦς* ihrer *σάρξ* (Kl 2, 18; 3, 2) oder wie es hier hieß (v. 3): die *ἐν σαρκί* ihr Vertrauen

haben; d. h. aber mit anderen Worten: die *ἄνω κλῆσις* erweist sich als im Gegensatz zu der judaistischen Auffassung des Christentums gedacht und der ganze Satz ist tatsächlich, wie wir von vornherein erwarten mußten und durch das *ἐπιλανθανόμενος κτλ.* bereits bestätigt fanden, nicht mit der Absicht geschrieben, des Ap lebendiges sittliches Streben im allgemeinen zu konstatieren, sondern um zu betonen, daß er wirklich, wennschon noch nicht fertig mit Ergreifen, doch vergessend was dahinten liegt, das alte gesetzliche Wesen, und ausgereckt nach dem neuen, neutestamentlichen Wesen seinen Lauf zielwärts gerichtet sein lasse auf den Kampfpreis der nach oben weisenden Berufung, die Gott in Chr. Jesu durch das Evangelium habe laut werden lassen, statt auf die Ziele, die die gesetztreiberische Art der Judaisten sich und andern hier auf Erden und im Bereich des Irdischen stecke.[1])

War nun aber wie bemerkt mit v. 14 schon die Wendung zu der erwarteten ausdrücklichen Mahnung zur Ablehnung der etwa sich einstellenden Judaisten gemacht, indem der Ap auf sein eigenes Verhalten weist, wonach er, sich aus dem Sinne schlagend, was dahinten ist etc., dem *βραβεῖον* der *ἄνω κλῆσις* nachjagt, so folgt jetzt die Mahnung selbst in durchaus natürlicher Weise mit *οὖν* angeschlossen und in kommunikativer Form gehalten: „wieviel wir also *τέλειοι* sind, auf dies laßt uns bedacht sein.“ Das *τοῦτο* bezieht sich also nicht etwa, wie man sehr ungeschickt angenommen hat, auf v. 2—11. Es handelt sich aber auch nicht, wie erst recht und von alters verbreitet ist, um ein auf v. 12—14, bzw. speziell auf das *τετελείωμαι* zurückschauendes Oxymoron, dergestalt daß der Apostel sagen wollte: wie viele wir also vollkommen sind, die laßt uns so, wie ich tat, unsere Unvollkommenheit uns vor Augen halten. Es wäre das nicht mehr ein Oxymoron, sondern ein reines *μῶρον*. Es müßte mindestens heißen: „wie viele wir also vollkommen sein wollen“ oder: „wie viele wir also wirklich vollkommen sind“ od. dgl., was man denn auch stillschweigend einschiebt. Aber auch da noch entfiele für uns die Deutung des Nachsatzes auf ein sich vor Augen Halten der Unvollkommenheit oder auch, wie man hinzufügt, auf ein Streben nach immer reicherer sittlicher Betätigung.

Die Aufforderung kann nur auf das gehen, was Pl soeben mit

---

[1]) Ich bemerke betr. der Kolosserparallelen, die übrigens mit dem oben Gegebenen nicht erschöpft sind (vgl. z. B. auch das *τὰ πάντα ἐζημιώθην* und das *συμμορφιζόμενος τῷ θανάτῳ αὐτοῦ* mit Kl 3, 3 u. a.), daß ich die dort vertretene Auffassung aus dem Texte selbst gewonnen habe, noch ehe mir das oben vorgetragene Verständnis der Parallelen in unserem Briefe zum Bewußtsein gekommen war. Bemerkenswert erscheint mir ein Wort Calvins zu Kl 3, 1: adhuc persequitur (Pl) suam disputationem de ceremoniis, quas similes tricis facit, quae nos humi repere cogant. Die Worte könnten, indem man etwa statt tricis *σκυβάλοις* setzt, direkt auf die vorliegende Stelle unseres Briefes geschrieben sein.

dem ἓν δέ hervorgehoben hat, d. h. sie kann in der Tat nur sagen wollen, daß man sich — dem Ap gleich — fern halten solle von allem Liebäugeln mit dem dahinten liegenden gesetzlichen Wesen und sich vielmehr nach dem im Vorblick liegenden strecken solle und die nach oben weisende κλῆσις ins Auge fassen.[1])

Aber in welcher Meinung und aus welchem Grunde fügt der Ap nun das ὅσοι οὖν τέλειοι ein?

Hpt. hat entsprechend seiner oben erwähnten Fassung von v. 14 die Vermutung aufgestellt, daß τέλειος ein beliebtes Stichwort der Leserschaft gewesen sei, auf das schon v. 12 das τετελείωμαι anspiele, so daß man das Wort in Anführungszeichen zu denken habe. Doch sahen wir schon, daß dies der sonst uns entgegentretenden Stimmung in Philippi nicht entspricht. Es bleibt, wenn man nicht überhaupt auf jede Rückbeziehung auf das τετελείωμαι verzichtet und den Anklang für zufällig erklärt, daß man annimmt, der Ap denke an jene vorausgesetzten Einreden, als ob er sich für bereits fertig halte und keine Vertiefung und Fortarbeit im christlichen Geist und Leben mehr für den Gläubigen für nötig erachte. Es kommt dann allerdings auch ein Oxymoron heraus, aber ein Oxymoron, das eben durch die Aufnahme eines von anderer Seite dargereichten Ausdrucks, den man wie bei Hpt.'s Erklärung in Anführungszeichen zu denken hat, veranlaßt wäre: wie viele wir also, wie man uns nachsagen möchte „vollkommene" sind, auf dies laßt uns — unserer „Vollkommenheit" zum Trotz — bedacht sein".[2])

---

[1]) Daß das τὰ μὲν ὀπίσω ἐπιλανθανόμενος keine Gegeninstanz gegen diese Erklärung bildet, insofern ja die Philipper als Heidenchristen nie unter dem Gesetz standen, bedarf nach dem früher Ausgeführten kaum noch eines Wortes. Zunächst haben wir gesehen, daß jenes Partiz. nicht ausschließlich den Ton hatte. Um so leichter kann es in v. 15 bei dem τοῦτο zurücktreten und dies vorwiegend auf die positive Aussage bezogen werden. Zweitens ist aber auch zu bemerken, daß es nicht hieß: „τὰ ὀπίσω μου", sondern ganz objektiv: „τὰ ὀπίσω = das Dahintenliegende, das Abgetane" (vgl. Rm 10, 4), weiter, daß ὀπίσω ursprünglich ein Raumadverbium ist, und endlich, daß τὰ ὀπίσω ja gar nicht notwendig bloß das mosaische Gesetzeswesen, sondern alles Streben nach Eigengerechtigkeit etc. umspannt. Drittens will beachtet sein, daß ἐπιλανθάνεσθαι nicht eigentlich „vergessen" ist, sondern daß dem griechischen Ohr dabei immer das Etymon mitklingt („der Verborgenheit, der Nichtbeachtung anheim geben"; vgl. Herod. 3, 147: τῶν ἐντολέων μεμνημένος ἐπελανθάνετο), so daß der genaue Sinn wirklich ist: das, was objektiv dahinten liegt, sich nicht wieder aufreden lassen, sondern es abweisen, es der verdienten Nichtbeachtung (τῶν ἐντολῶν μεμνημένος ἐπελανθάνετο) überlassen.

[2]) Will man dies nicht annehmen, so muß man, wie bemerkt, ein zufälliges Zusammentreffen im Ausdruck voraussetzen, was um so denkbarer wäre, als für den Griechen das verbale τετελείωμαι und das Adjektivum τέλειος weiter auseinanderliegen dürften, als uns das Adjektivum „vollkommen" und die damit gebildete Form „vollkommen sein", obendrein aber das τετελείωμαι nicht nur in v. 13 nicht ausdrücklich wiederkehrte, sondern schon in v. 12 mehr nur als Nebenbegriff erschien neben dem dadurch ge-

Zu den auffälligsten Wendungen des ganzen Briefes — wenigstens wenn man den bisherigen Deutungsversuchen folgt — gehören nun aber die folgenden Sätze. Zwar daß der Ap nicht kann sagen wollen, daß auch wenn die Leser über das eben Geforderte in etwas anderer Meinung seien, dies nicht viel ausmache, indem ihnen Gott schon das Richtige offenbaren werde, ist klar. Selbst ein Pseudopaulus würde solchen Widersinn nicht wagen. Das τι kann nur von Etwas gemeint sein, was neben dem Objekt des vorangehenden φρονεῖν steht. Allerdings heißt es auch nicht: „wenn ihr etwas in anderer Weise denkt", wohl aber: „wenn ihr in irgend einer Beziehung anders, abweichend gesinnt seid" und zwar dürfte das „abweichend" geradezu im Sinne eines „von der Norm des Richtigen abweichend" gemeint sein.[1]) Aber auch die dann entstehende Aussage — sei es mit „und" oder „auch" angeknüpft — erscheint doch unglaublich. Soll Pl wirklich in dieser Gemütsruhe etwaige abweichende und nach seiner Überzeugung unrichtige Gedanken und Strebungen der Leser einer künftigen Richtigstellung seitens Gottes überlassen haben? Man sagt zwar, er befehle es „in getrostem Vertrauen" Gotte. Aber es ist doch sonst seine Art nicht, mit Belehrung und Zurechtweisung zurückzuhalten. Jedenfalls müßte man mit Hfm. unter Berufung auf 4, 7 das καί vor εἰ so verstehen, daß es „die verheißene Offenbarung als etwas in Aussicht stellte, was da nicht ausbleiben wird, wo die geforderte Gesinnung vorhanden ist", m. a. W. man müßte es dem καί des Nachsatzes verwandt denken: Wie viele wir also vollkommen sind, darauf laßt uns bedacht sein, und es wird Gott (= dann wird oder so wird Gott auch), so ihr in etwas unrichtig gesinnt seid, auch dies euch offenbaren. Der Vorteil dieser Erklärung ist 1) daß das τὶ ἑτέρως φρονεῖν da-

---

wissermaßen erläuterten und ergänzten ἔλαβον, bzw. καταλάβω. Wie der Ap dann dazu gekommen wäre, den Begriff hier einzuführen (ὅσοι οὖν τέλειοι), würde sich dabei daraus erklären, daß ihm τελειότης im Sinne von Mannesreife eine ziemlich geläufige Vorstellung gewesen sein dürfte (vgl. Eph 4, 13; 1 Kr 2, 6 mit dem Gegensatz des νήπιος), und daß es ihm speziell im vorliegenden Kontext nahe liegen mochte, die Philipper bei ihrer christlichen Mannbarkeit anzufassen, wo es sich um die Warnung vor einer Anschauungsweise handelt, die dem Standpunkt der νήπιοι angemessen, dem Abc der Welt entsprechend erschien (vgl. Gl 4, 3; Kl 2, 8 u. 20). Doch gebe ich zu, daß dies ferner liegt, als die oben vorgeschlagene Beziehung. — Daß übrigens die ganze bisherige Aussage in keinem Worte über den Rahmen der paulinischen Lehrweise und über die Art des apostolischen Bewußtseins, wie wir es sonst kennen, hinausgreift, bedarf nach der gegebenen Erklärung nicht noch besonderen Nachweises. Weder Baurs noch Holstens Argumente treffen die richtig verstandenen Worte.

[1]) ἑτέρως heißt allerdings nicht direkt: „verkehrt" oder dgl., aber es kann und wird in Fällen wie hier das Fremdartige gegenüber dem Seinsollenden dadurch ausgedrückt; vgl. 1 Tm 1, 3; 6, 3: ἑτεροδιδασκαλεῖν.

durch unmißverständlich auf Solches eingeschränkt wird, was mit dem *τοῦτο φρονεῖν* nicht zusammenhängt, und 2) daß die Zusage nicht unbedingt ist, sondern an das *τοῦτο φρονεῖν* gebunden. Aber auch wenn wir von dem unmotivierten Wechsel der Person absehen — Pl hätte, wenn er diesen „Nachsatz" im Sinn hatte, schon v. 15[a] in zweiter Person oder auch v. 15[b] in dritter formuliert — widerstrebt der Kontext dieser Auslegung. V. 15[a] brachte, wie wir sahen, die von v. 2 ab intendierte paränetische Wendung gegenüber der etwa eintretenden Gefahr judaistischer Verführung. Dann kann aber nicht v. 15[b] gewissermaßen einen Nachsatz dazu bringen und durch den ganz andersartigen, nichts weniger als paränetischen Gedanken dem mahnenden Ton von v. 15[a] die Spitze abbrechen oder doch der Ermahnung ein Ermunterungsmotiv beigesellen, das im Bisherigen gar keine Anknüpfung hat. Man müßte zum mindesten erwarten, daß es v. 15[b] etwa hieße: *εἰ τοῦτο ποιεῖτε, καὶ, εἴ τι ἑτέρως φρονεῖτε, ὁ θεὸς καὶ τοῦτο ὑμῖν ἀποκαλύψει.* Doch würde auch da die Wiederaufnahme der Ermahnung in v. 16, noch dazu mit *πλήν* eingeführt nicht passen.

Der Mangel dieser wie aller sonstigen Versuche die Schwierigkeit zu lösen, dürfte darin liegen, daß man die Worte *καὶ τοῦτο ὁ θεὸς ὑμῖν ἀποκαλύψει* als Nachsatz zu *καὶ εἴ τι ἑτέρως φρονεῖτε* nimmt, statt sie als zwischeneingeworfene Bemerkung zu fassen; eine Konstruktion, die es zugleich veranlaßt hat — — also nicht eine eigentliche „Parenthese", — daß der wirkliche Nachsatz v. 16 statt mit *μόνον* (vgl. 1, 27) mit *πλήν* eingeführt wird, bzw. überhaupt eigentümliche Form erhält. M. a. W. v. 15[b] u. 16 bilden zusammen eine mit *καί* im Sinne von „auch" eingeführte nochmalige nachdrückliche Ermahnung parallel zu v. 15[a]: „Wie viele wir nun vollkommen sind, darauf laßt uns bedacht sein! Auch wenn ihr in etwas abweichend denkt, — auch dies wird Gott euch offenbar machen, — nur, wozu wir gelangt sind, *τῷ αὐτῷ στοιχεῖν*"!

Ohne weiteres ist deutlich, wie damit die Aussage ein ganz anderes Gesicht gewinnt. Der Hauptvorteil liegt darin, daß die Zusage, daß Gott den Lesern auch über etwaige Irrtümer Klarheit verschaffen werde, nicht als eine selbständige, den Kontext übel unterbrechende auftritt, sondern als eine beiläufige Bemerkung, die dazu dient, zu rechtfertigen, wie der Ap so alles Gewicht auf die eine Ermahnung legen konnte, dem Einen, was er von sich betonte, nachzustreben. Außerdem erscheint das *τι* nun wirklich deutlich beschränkt auf Solches, was neben der Hauptsache steht und darum nebensächlich ist. Endlich wird aber auch das auffällige *εἰς ὃ ἐφθάσαμεν* und das schwierige *τῷ αὐτῷ* bei *στοιχεῖν* ganz verständlich, insofern nämlich jenes das *τέλειοι,* dieses das *ὅσοι* gewissermaßen aufnimmt: „auch wenn ihr in etwas anderer

Meinung seid: nur, wozu wir gelangten (eben als solche angebliche oder sogenannte „*τέλειοι*"), auf ein und demselben (so viele wir solche *τέλειοι* sind) einhertreten"! [1]) Das *πλήν* (vgl. 4, 14; 1 Kr. 11, 11; Eph. 5, 33) ist dabei, wie gesagt, veranlaßt durch die Zwischenbemerkung. Ohne dieselbe würde es wegfallen können oder durch *μόνον* ersetzt werden.[2])

Heißt es nun in v. 17 weiter: *συμμιμηταί μου γίνεσθε ἀδελφοί*, so wird man nicht leugnen können, daß der erste Eindruck nicht der ist, daß der Ap jetzt zu etwas völlig Neuem über-

---

[1]) Besonders das Letztere ist von Bedeutung. Man hat sich das *τῷ αὐτῷ* vielfach willkürlich erleichtert, indem man es übersetzt, als stünde da: *τούτῳ* oder *αὐτῷ τούτῳ* d. i. auf dem, auf eben dem, dazu wir gelangt sind. Es heißt aber, auf Ein und Demselben, ein Verständnis, das schon bei einer Reihe alter Zeugen neben dem aus Gl 6, 16 erklärlichen Zusatz *κάνονι* die weitere Glosse veranlaßte: *τὸ αὐτὸ φρονεῖν* (vgl. $\aleph^c$ K L P, Syr. Chrys. Thdrt. u. a.: *τῷ αὐτῷ στοιχεῖν κάνονι, τὸ αὐτὸ φρονεῖν;* D E F G u. a. abdl. Zeugen: *τὸ αὐτὸ φρονεῖν, τῷ αὐτῷ* [*κάνονι*] [*συν-*] *στοιχεῖν*). — Natürlich ist *εἰς ὃ ἐφθάσαμεν* nicht ganz identisch mit dem *τελείους εἶναι*. Es ist dies sozusagen mehr die formale, jenes die materiale Seite der Sache. Das Erreichte ist der gegenwärtig auch bei den Philippern noch unangetastete Stand auf dem Boden des gesetzesfreien Evangeliums, das „nicht mehr auf Fleisch vertrauen" (vgl. v. 3), das „Sohn" geworden sein (Gl 4, 7), das „versiegelt sein mit dem Geist der Verheißung" (Eph 1, 13), das „den Zugang erlangt haben durch den Glauben zu der Gnade, darin wir stehen" (Rm 5, 2), das „empfangen haben des Geistes der *υἱοθεσία* statt eines Geistes der Furcht" (Rm 8, 15), mit dem Allen aber eben die Stufe einer relat. christlichen *τελειότης*, eines Herangewachsenseins. — *Τῷ αὐτῷ στοιχεῖν* aber ist nicht: bei Einer Erkenntnis bleiben, sondern auf der gleichen Spur einhergehen. Das *τῷ αὐτῷ* schließt zwei Momente ein: 1) mit Bezug auf den Relativsatz: auf dem, was wir erlangt haben. 2) alle hierauf und so alle auf demselben Wege weiter gehen. Vorausgesetzt ist somit, daß die Philipper dem Ap noch als eine seinem Evangelium ergebene Gemeinde, eine Gemeinde von *τέλειοι*, vor Augen stehen. Vgl. Thdrt.: *παρεγγυᾷ τοίνυν αὐτοῖς μὴ ἀνέχεσθαι τῶν τὰ νομικὰ τῷ εὐαγγελίῳ παραμιγνόντων.* Unnötige Schwierigkeiten hat sich Holsten zur Stelle gemacht.

[2]) Wieder dürfte die gegebene Erklärung für sich genügen, um den Einwand zu widerlegen, daß die gemachte Aussage Pli Art nicht entspreche. Es handelt sich nicht um eine Konzession an den Judaismus, sondern lediglich um die Anerkennung möglicher Abweichungen in relativ belanglosen Fragen, betr. deren Pl die Zurechtstellung der Zukunft überlassen kann. Verwandt ist die 1 Kr 7, 25 u. 40 sich ausprägende Stimmung. Seltsam denkt Hpt. speziell an die Schärfe des Urteils über die Judaisten (v. 2), die den Philippern etwas unverständlich erschienen und nicht von ihnen geteilt worden wäre. Was freilich dem Ap vorgeschwebt habe, ob er überhaupt an bestimmte Punkte denke, wird sich nicht sagen lassen. Möglich ist, wie Hfm. andeutet, daß sie ihn hatten wissen lassen, wie sie über allerlei Fragen im Unklaren seien und gern seiner Belehrung teilhaftig werden möchten. Allerdings sollte man dabei eigentlich erwarten, daß Pl sie auf seine Hinkunft vertrösten würde. Doch mag das in dem *ἀποκαλύψει* eingeschlossen liegen: „Auch wenn ihr in Etwas verkehrte Gedanken habt — auch darüber wird Gott so oder so, durch mich oder auf anderem Wege, euch Kundmachung zuteil werden lassen, — nur, wozu wir etc.

gehe. Vielmehr scheint nur eine andere Wendung derselben Ermahnung beabsichtigt, wie zuvor, indem nämlich — vorbereitet durch das φρονῶμεν und εἰς ὃ ἐφθάσαμεν τῷ αὐτῷ στοιχεῖν — die Aufforderung jetzt unter den Gesichtspunkt der Nachahmung des Ap und seines Typus gestellt wird; zugleich als eine Art Steigerung, ein dringlicher machen und zu Herzen reden! „Ja, Nachahmer von mir werdet und sehet auf die, die so wandeln wie ihr uns zum Vorbild habt, die wir eben das Dahintenliegende vergessend nach dem Ziel der nach oben weisenden Berufung laufen.“ Da wir nun aber erkannt haben, daß das Voranstehende nicht etwa eine allgemeine Warnung gegen sittliche Trägheit und Mahnung zu sittlichem Vorwärtsstreben im Auge hatte, sondern durchaus die Richtung gegen die Judaisten einhielt, so würde sich ergeben, daß auch das jetzt Folgende noch gegen den Judaismus gemünzt sei, wie dies auch die Meinung der altlateinischen Ausleger eines Mpsv., Ephr. und vieler anderer war. Doch hält man es in der neueren Zeit zumeist für ausgeschlossen, weil die folgende Beschreibung ganz im Gegenteil zu dem gesetzlichen Wesen der Judaisten vielmehr einen auf heidnischen Ursprung zurückweisenden Libertinismus erkennen lasse, wie sich besonders an dem Ausdruck ὧν ὁ θεὸς ἡ κοιλία zeige. Und in der Tat scheint ja dieser Ausdruck nicht nur wenn wir an unseren modernen Sprachgebrauch denken, der in Wahrheit von dieser Stelle und zwar eben in dem entsprechenden, seit den griechischen Vätern, wie Chrys., viel vertretenen Sinne abhängt, sondern auch angesichts gewisser verwandt klingender Wendungen bei Profanskribenten, ja angesichts einer Stelle, wie Rm 16, 18, also bei Pl selbst, in diese Richtung zu weisen. Hinzu kommt, daß doch auch die Art, wie v. 18 einsetzt, auf den ersten Blick wenigstens danach aussieht, als sei jetzt von anderen Leuten als zuvor die Rede („viele nämlich wandeln etc.“). Man hat darum trotz des unvermittelten Anschlusses von v. 17 eine völlig neue Ermahnung angenommen, die sich gegen eine neben dem Judaismus in der damaligen Christenheit vornandene libertinistische Richtung wende: „Werdet meine Nachahmer weiter auch gegenüber Solchen, die, wie so viele jetzt, in libertinistischer Weise ihr Leben führen“!

Mag jedoch diese Auslegung heute die vorherrschende sein,[1]) so wird doch nicht nur die Härte der Anknüpfung, die kein „weiter auch“ und dgl. darbietet, sondern es werden auch gewisse Wendungen im Ausdruck, ganz besonders aber der Umstand, daß die von Pl hier Bekämpften von ihm nicht etwa nur als „Feinde des

[1]) Anders freilich Weiß indem er unter Berufung auf Rilliet und anknüpfend an seine Deutung der κύνες v. 2 Heiden gemeint sein läßt. Dagegen denkt Lipsius an Juden (nicht Judaisten).

Kreuzes“ Christi, sondern geradezu als „die Feinde des Kreuzes Christi bezeichnet werden — eine Bezeichnung, die zweifellos besser auf die Judaisten paßt, als auf libertinistische Heidenchristen (vgl. Gl 5, 11; 6, 12 u. 14), — es immer wieder zur Pflicht machen, die vorherrschende Erklärung aufs neue auf ihre Richtigkeit zu prüfen.

Wie gesagt, gleich der Anfang spricht nicht dafür, mag man nun ganz kontort übersetzen: „meine Mitnachahmer werdet“! oder ganz sprachwidrig: „insgesamt meine Nachahmer“ oder — was allein zulässig ist, einfach: „meine Nachahmer werdet, ihr Brüder“[1]).

Man müßte beim Übergang zu etwas Neuem eine diesen Übergang kenntlich machende Wendung erwarten. Hinzukommt die entstehende Allgemeinheit der Aufforderung zur Nachahmung des Ap. Wo er sonst dies fordert, geschieht es stets mit Rücksicht auf schon Gesagtes und geht also auf ein bestimmtes einzelnes Verhalten, darin er sich als Vorbild hinstellt (vgl. 1 Kr 4, 16 mit Bezug auf 10, 33; 2 Th 3, 9 mit Bezug auf v. 7[b]; auch 7[a] vorbereitet durch v. 6; vgl. 1 Th 1, 6 vorbereitet durch v. 5[b]). Hier dagegen würde es heißen: „werdet (weiter) meine Nachahmer“, ohne daß gesagt wäre, worin sie es werden sollen. Und man kann sich auch nicht darauf berufen, daß es ja alsbald heiße: „viele nämlich wandeln nach ihrem irdischen Sinn“. Wenigstens müßte man dann erwarten, daß v. 20 die andere Seite der Sache mit *δέ* angeschlossen bringe und damit auf die Aufforderung zurückkäme (Werdet [weiter] meine Nachahmer! Viele nämlich wandeln etc. Unser *πολίτευμα* aber ist im Himmel). Dies ist aber nicht der Fall, sondern es heißt: „unser *πολίτευμα* nämlich ist im Himmel“. Nur eine ganz unnatürliche Parallelisierung der beiden *γάρ* (v. 18 u. hier) würde das zur Not erträglich machen.[2])

Einigermaßen auffällig wäre ferner die zweite Hälfte von v. 17. Dieselbe ist natürlich nicht zu übersetzen: „und sehet auf die, die

---

[1]) Vgl. schon Chrysost., der doch wohl wie alle uns bekannten Hss *συμμιμηταί* gelesen haben wird, aber ohne jede Anmerkung dazu einfach *μιμηταί* dafür einsetzt (p. 293 D). Zur Erklärung des *συν-* darf auf das zu 1, 27 und 2, 18 Bemerkte verwiesen werden. Hfm. vergleicht gut *συντίτεσθαι*. Übrigens kann man hier, wenn man will, doch eine Art Steigerung in dem *συν-* sehen, wie wir sie schon oben als dem Übergang angemessen erkannten. Nicht nur, daß sie Nachahmer des Ap werden, sondern daß sie durch Nachahmung sich mit ihm zusammenschließen sollen, ist sein Wunsch und seine Bitte, die durch das *φρονῶμεν* zuvor nur erst angedeutet war.

[2]) Hfm. hat freilich beide Einwände, den unvermittelten Anschluß und die Allgemeinheit der Aufforderung beseitigt, aber um einen zu hohen Preis, indem er vorschlägt, den Infinitivsatz v. 16 abhängig von v. 17[a] zu nehmen, als „vorausgeschickte Benennung dessen, was zu tun sie seine Nachahmer sein sollen“!

so wandeln wie ich, dementsprechend, daß ihr als Vorbild habt uns.“ Denn abgesehen davon, daß der begründende Satz *καθὼς κτλ.* dann ganz überflüssig wäre, erschiene die betonte Stellung des *ἡμᾶς* sowie dieser Plural statt *ἐμέ* ganz unveranlaßt. Es ist zu übersetzen: „und blicket auf die, die so wandeln, wie ihr zum Vorbild habt uns.“ Da nun hierbei die ganze Gemeinde angeredet wird (vgl. die erste Vershälfte) und nicht ein Teil aufgefordert wird, den anderen zu folgen, die da wandeln wie Pl und Genossen, so sind augenscheinlich mit den *οὕτως περιπατοῦντες* solche gemeint, die irgendwie autoritativ sich über die Masse der Angeredeten hinausheben, beispielsweise ein Epaphroditus und die *τοιοῦτοι* 2, 29 oder auch die 4, 3 genannten, und die dadurch in Gegensatz zu anderen treten, die gleichfalls sich als Autoritäten und Vorbilder geltend machen möchten. Dies paßt nun vorzüglich, wenn es sich um „Judaisten“ handelt, deren Eindringen bevorsteht. Dagegen würde es, wenn Libertinisten gemeint wären, eine Entwicklung dieser Richtung voraussetzen, die wir sonst in der paulinischen Literatur nicht antreffen. Denn wenn auch in Korinth zur Zeit des 1 Kr allerlei laszive Reden gingen zur Rechtfertigung eines unsittlichen Wandels, so ist doch die Situation kaum die, daß sich die Betreffenden als Lehrer und Meister der Gemeinde aufspielten. Außerdem aber trat der Libertinismus überall mindestens zugleich als sexueller auf, vielfach verknüpft mit einer laxen Beurteilung des Götzendienstes, wie das ja auch in Korinth nicht zu verkennen ist, während die vorliegende Schilderung wenigstens keinen Anlaß gibt, diese Momente bei den Gemeinden hervortretend zu denken.[1])

Aber freilich mit v. 18 scheint sich das Blatt wirklich zu wenden, indem mit *πολλοὶ γὰρ περιπατοῦσιν* wie schon gesagt die Schilderung einer dem *ἡμᾶς* gegenübertretenden Gruppe von Leuten zu folgen scheint, von denen noch gar nicht die Rede war. Man sollte, wenn es sich auch ferner um Judaisten handelt, etwa erwarten: „Gar viele nämlich sind es, die etc.“ Doch die Frage ist, ob die gewöhnliche Übersetzung, die das *πολλοί* zum Subjekt macht — so auch inkonsequenterweise die Ausleger, die an Judaisten denken — im Rechte sei? Möglich ist jedenfalls, daß das *πολλοί* als Prädikatsadjektiv gemeint ist: „in Vielzahl nämlich wandeln sie“ (vgl. Kühner-Gerth § 405, 2c; spez. das dort gegebene Beispiel aus Xenoph.: *πυκνοὶ ἐφέστασαν ἀλλήλοισιν*; dazu aus dem NT Jk 3, 1: *μὴ πολλοὶ διδάσκαλοι γίνεσθε* = werdet nicht in großer

[1]) Das Einzige, was man nach sexueller Seite deuten könnte, wären die Worte *ἡ δόξα ἐν τῇ αἰσχύνῃ αὐτῶν*. Doch würde das vielleicht von den Libertinisten (Nikolaiten?) des 2 Pt u. Jud. gelten können, aber kaum als Charakteristikum der *πολλοί*, an die Pl denkt.

Zahl Lehrer). Und diese Möglichkeit gewinnt Wahrscheinlichkeit, wenn man beachtet, wie dadurch mit einem Schlage der Streit erledigt ist, was man zu dem *πολλοὶ περιπατοῦσιν* zu ergänzen, bzw. aus welchem Moment des Folgenden — ob aus dem *τοὺς ἐχθρους τ. σταυροῦ τ. Χοῦ* oder aus dem *οἱ τὰ ἐπίγεια φρονοῦντες* oder aus dem dazwischen stehenden Relativsatz — man es zu vervollständigen habe. Es bedarf einer solchen Vervollständigung nicht mehr, weil der Satz in sich geschlossen erscheint, indem das Subjekt durch den Relativsatz *οὓς πολλάκις ἔλεγον κτλ.* dargeboten wird, zu dem *περιπατοῦσιν* als Prädikat hinzutritt. Wollte man dagegen einwenden, daß *περιπατεῖν* dadurch um seinen bei Pl üblichen Sinn gebracht werde, wonach es nicht das Umhergehen bezeichne, sondern das Führen des Wandels in einer so oder so gerichteten sittlichen Bestimmtheit, so ist nicht nur auch hier zu bedenken, daß ein bestimmter Gebrauch des Wortes noch nicht eine bestimmte „Bedeutung" ist, die sich von der in anderen Fällen angewendeten „Bedeutung" scharf abgrenzen läßt, sondern es ist speziell zu beachten, daß das Wort hier durch das voranstehende *περιπατοῦντας* veranlaßt erscheint, die vermißte prädikatische Näherbestimmung aber durch die nachdrücklich an den Schluß gesetzte Apposition zum Subjekt dargereicht wird: *οἱ τὰ ἐπίγεια φρονοῦντες*. Denn so wird in der Tat dieser nachgestellte Nominativ nun konstruiert sein („in Vielzahl nämlich wandeln sie, die das *ἐπίγεια* seiende im Sinne haben"). —

Aber wiederum erhebt sich die Frage, ob nicht eben dieser Ausdruck nur auf die fleischliche Gesinnung libertinistischer Christen passe? Doch beruht diese Meinung in Wahrheit auf einer durch unseren deutschen Sprachgebrauch allerdings nahegelegten, damit jedoch nicht gerechtfertigten Verwechselung, als ob nämlich Pl geschrieben hätte: *οἱ τὰ τῆς σαρκὸς φρονοῦντες* (Rm 8, 5) od. dgl. Pl selbst braucht *ἐπίγειος* nirgends von irdisch-fleischlichem Wesen, sondern es ist ihm lediglich Ausdruck für Solches, das der Erde angehört, sei es, indem es auf Erden befindlich ist (2, 10) oder an den Qualitäten des irdisch-vergänglichen Wesens teilnimmt (vgl. 1 Kr 15, 40 u. 2 Kr 5, 1). Und daß es auch hier nicht anders gemeint sei, dafür spricht nicht nur das unmittelbar Folgende, wo gesagt wird: unser *πολίτευμα* nämlich ist im Himmel (vgl. unten), sondern ebenso das *ἄνω* in v. 14.[1]) Dann aber ist deutlich, daß der Ausdruck zur Beschreibung eines unsittlichen Libertinismus wenig charakteristisch wäre. Dagegen greift aufs neue die schon oben (S. 197 f.) bei Besprechung des *βραβεῖον τῆς ἄνω κλήσεως*

[1]) Auch Jo 3, 12 ist es nicht das seiner sittlichen Art nach zur Erde Gehörige; nur Jk 3, 15 steht es in solchem Sinne, aber auch da wohl nicht ganz so wie man es hier mit Bezug auf Libertinisten verstehen müßte.

herangezogene Parallele aus Kl Platz, wo der Zusammenhang gleichfalls nötigte, ein Bedachtsein auf Dinge zu verstehen, die der Erde zugehören und mit ihr der Diesseitigkeit und Nichtigkeit des Vergänglichen, wie z. B. die *ἐντάλματα τῶν ἀνθρώπων*. Es handelt sich also um Solches, davon Pl gesagt hat, daß er mit seinem Christwerden seiner habe verlustig gehen müssen (v. 8b), um Solches, das er als dahintenliegend vergessen gelernt hat (v. 14a). Der Artikel vor *ἐπίγεια* stört dabei so wenig, wie in Kl 3, 1f. Er ist durch den Zusammenhang motiviert, in dem die auf das oben Befindliche gerichtete Gesinnung der *ἡμεῖς* und deren entsprechender („gesetzesfreier") Wandel und die auf das Irdische gerichtete Art der Judaisten sich gegenübertreten: „Werdet meine Nachahmer und blicket auf die, die so wandeln wie wir's euch vorleben. Zahlreich nämlich wandeln sie, die ich oft euch charakterisierte als die Feinde des Kreuzes Christi, — sie, die das der Erde Angehörige zum Gegenstand ihres Strebens machen, statt mit uns — was dahinten ist vergessend — zielwärts nach dem Kleinod der nach oben rufenden *κλῆσις* zu laufen."[1]) Daß der Ap gerade damals das zahlreiche Vorhandensein solcher Leute konstatiert, wird dabei kein Zufall sein. Schon die Erlebnisse bei seiner letzten Ankunft in Jerusalem und die Ereignisse daselbst mochten ihm, wenn er überhaupt die Hoffnung gehegt haben sollte, daß ihr Einfluß mit seinem Siege über die Vertreter in Korinth zurückgedrängt sei, gezeigt haben, wie wenig der Kampf entschieden war. Denn wenn auch die *μυριάδες* AG 21, 20, die alle *ζηλωταὶ τοῦ νόμου* waren, gewiß nicht ohne weiteres als „Judaisten" in Anspruch genommen werden können, so waren doch wohl judaistische Neigungen unter ihnen ziemlich verbreitet, wie denn vielleicht auch der Angriff auf den Ap nicht ganz ohne Mitwirkung von Judaisten geschehen ist. Während seiner langen Gefangenschaft, besonders in der späteren Zeit, wo die persönliche Teilnahme etwas verblaßte, mögen dem Ap Nachrichten gekommen sein, wie man hier und dort auch wieder auf seinem Missionsgebiet eine energischere Einwirkung versuchte. Vielleicht daß auch der Eph eine gewisse Prophylaxe in dieser Richtung verrät (vgl. Bd. X, S. 31). Weiter wird die aus Kolossae und Laodicea kommende Kunde, die den Kl veranlaßte, herzurechnen sein. Denn wenn auch der dortige „Judaismus" theoretisch anders unterbaut war und praktisch etliche andere Züge aufwies, als der galatische, so ist doch seine Zugehörigkeit zur judaistischen Richtung offenbar (vgl. Bd. X, S. 9ff. u. ö.) Neuere Nachrichten, etwa wieder aus

[1]) Genauer ausgedrückt: der Artikel hebt unter den beiden möglichen Objekten des religiösen Strebens das eine, das dem irdischen Sein zugehörige Wesen als eine bestimmt vorgestellte Größe heraus; vgl. Kl 3, 1f.

Achaja oder selbst aus Macedonien mögen hinzugekommen sein. Und so versteht man, daß der Ap von einem zahlreichen Auftreten so wandelnder redet. Zugleich aber begreift man bei der offenbaren prinzipiellen Zusammengehörigkeit der verschiedenen Gruppen, daß seine Polemik neben Ausdrücken und Gedanken, die wir seit dem Gl kennen, hier auch solche verwendet, die sich ihm durch die kolossensische Form der Häresie nahegelegt hatten.[1])

Aber freilich der Beweis steht noch aus, daß auch die zwischeneingeschobenen Prädizierungen auf Judaisten passen.

Betreffs der ersten bedarf dies nicht langer Erörterung. Man mag das *τοὺς ἐχθρούς* als an das Relativum attrahierten Nominativ erklären oder einfacher von *λέγω* abhängig denken: „die ich euch oft nannte (besser vielleicht noch: die ich euch oft charakterisierte als etc., vgl. Jo 5, 18), jetzt aber auch weinend nenne die Feinde des Kreuzes Christi," — jedenfalls ist, wie schon oben bemerkt, der Artikel von entscheidender Bedeutung gegen die Beziehung auf Libertinisten. Ob man nämlich auch sagen mag, daß dieselben als Leute, die „sich eines Christentums weigern, welches die Gestalt des Kreuzes Christi trägt, indem sie weder sich noch die Welt verleugnen wollen" (Hfm.), eventuell auch unter die Charakteristik von Feinden des Kreuzes Christi befaßt werden könnten, — wennschon der Ausdruck *ἐχθροί* nach dem Kontext und im Sinne des Ap mehr als jene Weigerung ein-

[1]) Die Tatsache, daß der Judaismus nicht eine fixierte Schulmeinung war, sondern eine proteusartig sich verschieden gebende Gesamtrichtung, bedarf wohl nicht mehr des Beweises, wenn man auch immer wieder daran erinnern muß. Es war ein Prinzip, das Prinzip der Negation der paulinischen Gnadenpredigt, die der jüdischen Auffassung von der Religion als eines den Verdienstbegriff mit dem Gnadenbegriff vermengenden Verhältnisses einerseits und der jüdischen Anschauung von der unbedingten Prärogative Israels andrerseits zuwiderlief; ein Prinzip, das damit wirklich das religiöse Leben auf die Linie der auf Erden heimischen Religionen (vgl. meinen Vortrag, Religion und Christentum 1898) herunterzog. Die Einzelerscheinungen und die Einzelforderungen variierten bis zu gewissem Grade. Die Beschneidungsforderung war schon in Galatien gegenüber Antiochien und Jerusalem, wie es scheint, etwas abgeschwächt. Sie tritt bereits 2 Kr und Rm so wenig entgegen, wie in Kl (vgl. Bd. X, S. 374). Sie fehlt auch in unserem Brief. Denn nur dies wird wie in Kl vorausgesetzt, daß die Betreffenden sich ihrer Beschneidung, daß sie sich *ἐν σαρκί* rühmen, nicht daß sie den Philippern die Beschneidung selbst würden aufreden wollen. In dieser Beziehung hatte man längst gelernt, zurückzuhalten. Aber irgendwie schloß man sich überall an Gesetz und gesetzliche Überlieferungen an (vgl. Kl 2, 14; 16; 21) und suchte diese sei es unter spekulativer Begründung wie in Kolossae, sei es in naiver Berufung auf das jüdisch gewertete AT zu empfehlen. Und so konnte Pl sie alle zusammenfassen als die nicht dem oberen Jerusalem zustrebenden, nicht das, was droben ist, suchenden, nicht nach dem oberen *βραβεῖον* aufenden oder als *οἱ τὰ ἐπίγεια φρονοῦντες*.

schließen dürfte,[1]) — so kann doch davon keine Rede sein, daß sie als solche geradezu als die Feinde des Kreuzes Christi benannt würden. Man vgl. von anderem abgesehen Gl 6, 12, wo die gleiche Gesinnung gerade den dortigen Judaisten nachgesagt wird. Die ausschließende Charakteristik, die der Artikel mit sich bringt, ist vielmehr, wenn man absieht von der Beziehung auf die Heiden (Weiß, doch mit Beschränkung auch hier auf libertinistische Heiden), oder die Juden (Lips.), nur möglich, aber gerade auch möglich mit Bezug statt auf Libertinisten vielmehr auf die Judaisten, die freilich nicht wieder wegen ihrer „Kreuzesscheu“ so bezeichnet werden, aber weil gerade sie mit ihrer nomistischen Verkündigung nach Pli Urteil speziell das Wort vom Kreuz, d. h. das Evangelium von der versöhnenden Gnade und damit das Kreuz Christi selbst zunichte machen, indem sie Christum zum umsonst gestorbenen machen (Gl 2, 21), indem sie die, denen der Gekreuzigte vor Augen gemalt ward, nach einem Anfang im Geist zu einem Ausgang im Fleisch verführen (Gl 3, 1 ff.).[2]) Mögen andere als Leute erscheinen, die sich „des Kreuzes weigern“, und mag das auch von ihnen gelten, mögen andere als Verächter des Kreuzes zu charakterisieren sein, als solche, denen das Kreuz eine Torheit ist u. dgl., ja mögen andere gleichfalls als in einem gespannten Verhältnis zum Kreuz stehend gedacht werden können, sie sind für den Ap die Verstörer des Heiligtums schlechthin, die Feinde des Kreuzes Christi κατ' ἐξοχήν. Der Ausdruck mit seinem Artikel paßt nur auf sie und kann so nur von ihnen vom Ap auch schon früher angewendet worden sein.

Wann dieses „früher“ gewesen ist, wissen wir freilich nicht. Da Pl bald nach dem Apostelkonzil zum ersten Male nach Philippi kam, so eventuell bereits bei diesem ersten Dortsein, bzw. wenn er etwa dort die Nachrichten aus Galatien erhalten haben sollte, wie die Südgalaterhypothese möglich erscheinen läßt, unter dem Eindruck jener Nachrichten, vielleicht auch, bes. wenn Gl doch erst auf der dritten Reise entstand, damals als er von Ephesus aus Europa kurz besuchte, und wieder als er zur Zeit des 2 Kr und als er das letzte Mal dort war; vielleicht auch schon in früheren Briefen. Daß er aber jetzt auch „weinend“ sie so charakterisiert, wird damit zusammenhängen, daß ihre Zähigkeit und ihr immer erneutes

---

[1]) An sich hat ἐχθρός nicht notwendig den Sinn sozusagen aktiver Bekämpfung. Es kann sehr wohl auch nur ein gespanntes Verhältnis ausdrücken. Aber der Gedanke wäre hier sehr matt, ja angesichts des determinierten Ausdrucks (οἱ ἐχθροί) kaum erträglich. Andrerseits braucht man nicht an direkte Befehdung etwa durch Gegenlehre zu denken. Es wird das „dem Kreuze zuwider sein“ ausdrücken (vgl. unten).

[2]) Vgl. Pelag, der allerdings daneben zur Wahl stellt „Joviniani studia“, qui jejuniorum afflictiones etc. in luxuriam etc. converterit!

Vordringen selbst in bisher unbehelligte Gebiete ihm je mehr und mehr die Sorge erweckte, es möchte ein definitiver Schaden durch sie angerichtet werden, wobei übrigens das *νῦν* nicht notwendig auf den damaligen Moment einzuschränken ist, sondern allgemeiner gefaßt werden mag.[1])

Es folgen v. 19 eine Reihe **weiterer Prädikate.**

Zunächst: „deren Ende Verderben". Daß dies von Libertinisten gesagt sein könnte, versteht sich; daß es auf die judaistischen „Feinde des Kreuzes Christi" aufs beste paßt, ist ebenso klar. Ja man könnte vielleicht sagen, es passe hier noch besser, da jene mit ihren groben Sünden eigentlich schon der *ἀπώλεια* heimgefallen sind, diese aber dieselbe als *τέλος* ihres übeln Weges zu gewärtigen haben (vgl 2 Kr 11, 15, wo es von den *ἐργάται δόλιοι* heißt: *ὧν τὸ τέλος ἔσται κατὰ τὰ ἔργα αὐτῶν*). Doch ist natürlich darauf kein Gewicht zu legen.

Auch das dritte Prädikat in dem Satze: (*ὧν*) *ἡ δόξα ἐν τῇ αἰσχύνῃ αὐτῶν* paßt vorzüglich auf Judaisten. Man übersetzt neuerlich meist: „deren Ehre ist in ihrer Schande" und erklärt dies dahin, daß sie sich dessen, was für den Christen objektiv schandbar ist und von Pl so beurteilt wird, ihrerseits berühmen, eine allerdings mögliche Deutung, gegen die aber doch wieder der Einwand besteht, daß damit eine Stufe des Libertinismus charakterisiert würde, die man zu jener Zeit wenigstens in weiteren Kreisen verbreitet (*πολλοί*) kaum annehmen kann. Man müßte darum wohl eher *δόξα* objektiv fassen und den Satz mit einer gewissen Ironie geschrieben sein lassen: „deren Herrlichkeit in solchem besteht, was in Wirklichkeit Schande für sie ist". Doch liegt das offenbar ziemlich fern. — Anders, wenn Judaisten gemeint sind. Schon Ambstr. und Pelag. denken an die pudenda circumcisa, und auch Bengel hat dies aufgenommen, indem er daran erinnert, daß *αἰσχύνη* auch die Scham im Sinne des Schamteils bedeute (also: „deren Ehre in ihrem Schamteil"). Es ist allerdings ein herber Ausdruck, aber er ist nicht herber und drastischer als der Ausdruck v. 2: *βλέπετε τὴν κατατομήν*, sondern gibt gewissermaßen

---

[1]) Es mag also sein, daß auch schon durch den letzten, vor ganz kurzer Zeit geschriebenen Brief (vgl. v. 2) der Ton lebhafter Klage hindurchging. Doch läßt sich darüber nichts entscheiden. *λέγειν* kann natürlich schriftliche so gut wie mündliche Aussprache bezeichnen. Ganz fern liegt bei *κλαίων* der Gedanke an Tränen des Mitleids (Chrys., Pelag.). Wenn Weiß sich darauf beruft, daß im folgenden ja zunächst ihre *ἀπώλεια* hervorgehoben werde, so vergißt er das *οἱ ἐχθροὶ τ. στ. τ. Χοῦ*; vgl. auch 2 Kr 11, 15, wo niemand an Mitleid denken wird. — Bengel meint übrigens: Plum hoc (*κλαίων*) adjecisse, postquam lacrimis madefecit epistolam. Da der Brief wohl diktiert sein dürfte, eine ganz unwahrscheinliche Idee!

die Deutung dazu: die Geschnittenen, die ihre Ehre in ihrem Schamteil suchen (vgl. auch Lips).[1])

Es bleibt als pièce de résistance für die Vertreter der Ansicht von den Libertinisten das mittelste der drei Prädikate *ὧν ὁ θεὸς ἡ κοιλία*. Man versteht dies in dem Sinne, in dem die Redensart: „denen der Bauch ihr Gott ist" aus der Lutherbibel in unseren Sprachgebrauch übergegangen ist, d. h. so, daß es sagen soll: „die nichts Höheres kennen als die Befriedigung der Gelüste ihres Bauchs". — Daß die üblicherweise aus der Profanliteratur dafür vorgebrachten Parallelen sehr schlagend seien, kann man freilich nicht behaupten. Am nächsten kommt Eurip. Cycl. ed. Herm. 338: *θύω τῇ μεγίστῃ γαστρὶ τῇδε δαιμόνων*. Aber es ist bemerkenswert, daß hier wie nahezu überall, wo verwandte Gedanken anklingen nicht *κοιλία*, sondern *γαστήρ* steht, was mindestens beweist, daß nicht eine stehende Redensart des Ap Ausdruck bestimmt.[2]) Gewichtiger erscheint, daß Pl selbst an einer anderen Stelle von Leuten spricht, die der eignen *κοιλία* dienen (Rm 16, 18). Doch ist es mehr als fraglich, ob der Ap damit Libertinisten meine. Nach der damaligen Situation (man beachte insbes. auch, daß die Worte nicht lange nach 2 Kr geschrieben sind) sowie nach dem Ausdruck in v. 17 mit seinen determinierten Begriffen (es heißt dort: *παρακαλῶ ὑμᾶς σκοπεῖν τοὺς τὰς διχοστασίας καὶ τὰ σκάνδαλα παρὰ τὴν διδαχὴν, ἣν ὑμεῖς ἐμάθετε, ποιοῦντας*) ist vielmehr wohl an die Leute zu denken, mit denen der Ap zuvor gekämpft hat, an Judaisten, während libertinistische Lehrer nahezu eine Unmöglichkeit in jener Zeit sind (vgl. oben). Daß den Judaisten im allgemeinen Schlemmerei vorgeworfen werden könnte, ist nun freilich ausgeschlossen. Auch der Hinweis des Thdrt. zu Phl 3, 19 auf die üppigen Sabbatmahlzeiten ist natürlich eine Torheit. Es kann nur entweder gemeint sein, daß solche statt dem Herrn Christus vielmehr dem eignen Wohlleben dienen, sei es indem sie durch ihre Lehre den Anstoß der Evangelienpredigt zu mindern (vgl. Gl 6, 12), sei es indem sie sich ein bequemes Leben bei den von ihnen Beschwatzten zu verschaffen suchen. Oder aber man muß das *δουλεύειν* so verstehen, daß gemeint ist, sie richteten sich

---

[1]) Auch Chrysost (p. 298E) kennt diese Auslegung „Etlicher", bevorzugt aber die Erklärung: *ἐφ' οἷς ἔδει ἐγκαλύπτεσθαι, ἐπὶ τούτοις σεμνύνονται.* Ganz wunderlich dachte Mpsv. bei *αἰσχύνη* an den Kot, in den sich die Speisen verwandeln, die von dem Bauche aufgenommen werden (vgl. unten), Ephr. immerhin verständiger daran, daß eben das dem Bauche Dienen die Schande sei, deren sie sich rühmen; ähnl. Grot.; falsch Luth. u. A: „und ihre Ehre zuschanden wird."

[2]) Vgl. die Ausdrücke: *γαστρὶ δουλεύειν* oder *χαρίσασθαι*, auch *γαστρίδουλος*. Erst bei späteren: *κοιλιοδαίμων; κοιλιόδουλος; κοιλιολάτρης.*

nicht nach dem Willen des Herrn Christus, wie sie wohl vorgaben (vgl. 2 Kr 11, 23), sondern seien Sklaven des eignen Bauches, indem sie von demselben gewissermaßen Befehle entgegen nehmen betr. reiner und unreiner Speisen etc. Ersteres ist — soweit man nicht an Libertinisten denkt — die wohl allgemein angenommene Deutung. Dieselbe läßt sich dann aber auch auf unsere Stelle anwenden. Es würde dabei herauskommen, daß auch hier jene Judaisten als solche charakterisiert würden, die um des Wohllebens willen (vgl. 1 Tm 6, 5), bezw. ut quieti viverent et absque molestia (Calv.) ihre Lehre vertreten (vgl. Gl 6, 12). Doch ist dies allerdings hier fernerliegend, als Rm 16, 18. Wahrscheinlicher ist die andere Fassung: „die ihrem Bauche die Stelle Gottes einräumen, indem sie ihn gewissermaßen als oberste Autorität behandeln", eine Vorstellung, die mit dem folgenden Satzteil aufs beste auch im verächtlichen Ton zusammenklingt: „deren Herrgott die Bauchhöhle ist und ihre Ehre in ihrem Schamteil!" Man erinnert sich dabei unwillkürlich an das Wort Jesu über die Speisen, die in die *κοιλία* kommen und den Menschen nicht verunreinigen (Mt 15, 17).[1])

Der ganze Satz dürfte also hiernach wiederzugeben sein: „Nachahmend schließt euch mit mir zusammen, ihr Brüder, und blickt auf die, die so wandeln, wir ihr zum Vorbild habt uns! In Vielzahl nämlich wandeln sie, die ich euch oft charakterisierte, jetzt aber unter Weinen charakterisiere als die Feinde des Kreuzes des Christus, deren Ende Verderben, deren Herrgott die Bauchhöhle und ihre Ehre in ihrem Schamteil; sie, die auf das bedacht sind, was der Erde zugehört." [2])

---

[1]) Ob auch Rm. 16, 18 die entsprechende Auslegung vorzuziehen sei, kann freilich bezweifelt werden. Denkbar ist es, wie gezeigt, daß Pl das *δουλεύειν* auch dort so meint: „sie sind nicht dem Herrn Christus als Knechte gehorsam, sondern der eigenen Bauchhöhle" (vgl. den Gebrauch von *δουλεύειν* Rm 6, 6; Gl 4, 8 f.). Nötig aber ist dies nicht, auch wenn man a. u. St. der oben gegebenen Auslegung folgt, denn die Ausdrücke variieren hinreichend, um eine verschiedene Fassung nicht unwahrscheinlich zu machen (man beachte abgesehen von der Verschiedenheit der Gesamtvorstellung speziell das Fehlen eines *αὐτῶν* an unserer Stelle gegenüber dem betonten *ἑαυτῶν* Rm 16, 18). — Ganz wie oben erklärt unsere Stelle übrigens schon Mpsv.: quorum deus venter est: *„τόδε φάγε καὶ τόδε μὴ φάγῃς". καὶ περὶ τοῦτο ἑαυτοὺς ἀσχολοῦντες, ὥσπερ θεῷ τῇ κοιλίᾳ προσέχοντες, καὶ τὸ εὐσεβεῖν ἐν τῷ τόδε αὐτῇ προσκομίζειν ἢ μὴ τόδε τιθέμενοι.* Wesentlich ebenso Ambstr.: auch Pelag. Mehr nach der oben zur event. Wahl gestellten Seite hin Ephr.: qui terrenae promissionis gratia Deum coluerunt.

[2]) Daß der Ap in seiner Beschreibung gerade die zwei Stücke: Speisegesetze und Beschneidung hervorhebt, aber nichts von „Tagen und Neumonden" sagt, kann nicht weiter auffallen. Sie stellen ein charakteristisches Paar der jüdischen Eigentümlichkeiten dar, beide unmittelbar aufs Leibliche bezogen — darum auch in Einem Satz zusammenstehend.

Sehr überraschend, ja für die Vertreter der Beziehung von v. 17ff. auf Libertiner eigentlich unmöglicherweise schließt nun v. 20 mit *γάρ* an. Die Erklärung, daß es sich nur auf das letzte Glied beziehe oder die Rechtfertigung dafür einführen solle, inwiefern diese „irdisch Gesinnten" die Feinde des Kreuzes Christi genannt werden könnten, genügt nicht. Trat v. 17 ein ganz Neues ein und ist die Begründung v. 18f. so zu verstehen, daß *πολλοὶ* als Subjekt gedacht ist, so wäre ein *ἡμῶν δέ* unerläßlich (vgl. oben S. 184). Außerdem aber erschiene bei der Beziehung dieses *πολλοί* auf Libertinisten das Auftreten des Begriffs eines *πολίτευμα*, und zwar der Art, daß eben von unserem *πολίτευμα* im Unterschied von dem *πολίτευμα* jener geredet wird, unerklärlich. Denn *τὸ πολίτευμα* ist nun einmal — trotz 1, 27 — nicht „der Wandel", sondern „das Staatswesen, das Gemeinwesen" oder „die Staatseinrichtung" oder etwa „das dem Bürger zukommende Wesen". Der Ausdruck ist darum nur begreiflich, wenn auch zuvor von Leuten die Rede war, betreffs deren gleichfalls von einem *πολίτευμα* gesprochen werden kann, was bei der Beziehung auf Libertinisten unmöglich ist. Dagegen paßt er vorzüglich, wenn dem Ap vorher Leute vorschwebten, die die überweltliche Art des dem Christen zugehörigen Gemeinwesens verkennen und an der Vorstellung eines im Irdischen bleibenden Gemeinwesens, einer auf dieser jetzigen Erde heimischen Theokratie haften blieben, wie das letztlich der Judaismus tat. Dabei mag man *ὑπάρχειν* auch hier im Sinne von „urständen, sein Wesen haben, seinem Wesen nach dort sein" fassen (vgl. oben S. 107 Anm.) und bemerken, daß die Vorstellung zwar lokal ist, daß sie aber sachlich damit zugleich einen qualitativen Gegensatz einschließt (vgl. Hpt.): „unser *πολίτευμα* nämlich gehört dem Himmel an".

Hiermit ist uns nun aber auch der Schlüssel zum Verständnis des *γάρ* gegeben. Das Gedankengefüge zuvor ist abgeschlossen. „Wie viele wir also vollkommen sind, danach laßt uns trachten. Auch wenn ihr in etwas abweichend denkt, auf derselben Spur einhertreten! Nachfolger von mir werdet, ihr Brüder, und blickt auf die, die so wandeln, wie ihr uns zum Vorbild habt. Denn in großer Zahl wandeln sie, die ich oft euch charakterisierte als die Feinde des Kreuzes Christi, — die das auf Erden Suchenden." Es bedarf nicht mehr eines Gegensatzes (wir aber oder unser *πολίτευμα* aber etc.). Wohl aber möchte der letzte Ausdruck noch einer Rechtfertigung benötigen, insofern ja doch auch Pl und mit ihm die Leser ihren Wandel doch auch auf Erden haben und also scheinbar das *οἱ τὰ ἐπίγεια φρονοῦντες* keine scharfe Grenzlinie zog. Dies ist jedoch der Fall: „Unser *πολίτευμα*

Alles Weitere wird überdies mit dem *οἱ τὰ ἐπίγεια φρονοῦντες* befaßt, das übrigens an dem abschätzigen Ton des voranstehenden Relativsatzes teil hat und keineswegs abmildernd ist.

nämlich urständet nicht auf Erden, sondern im Himmel, wenn wir auch auf Erden wandeln und mit irdischen Dingen zur Zeit noch zu tun haben."[1])

Mit relativischem Anschluß, aber einen neuen, dazu stimmenden Gedanken (*καί*) gebend, fährt v. 20[b] fort: „von dannen wir auch als *σωτῆρ* erwarten den Herrn Jesus Christus" (= und vom Himmel erwarten wir auch als *σωτῆρ* den Herrn Jesus Christus"), während v. 21 allerdings echt relativisch gedacht ist, indem er aussagt, in welcher Richtung dieser *κύριος* dabei vorgestellt wird: „welcher verwandeln wird" = „daß er verwandle".[2]) Aber warum eben dieser neue Gedanke? Mey. ruft aus: „und welch glückliche Veränderung stehet uns nach dieser unserer Angehörigkeit zum himmlischen Staate bevor!" Daß mit solchen Exklamationen nichts gesagt ist, ist klar. Und doch werden alle Ausleger, die das Vorige auf Libertinisten bezogen, nichts wesentlich Besseres herzubringen können. Denn daß die Libertinisten, die Pl im Sinne hat, Theoretiker wären, die ihr Treiben etwa damit beschönigten, daß man schon hienieden und alsbald ein Reich der Herrlichkeit aufrichten müsse, ward schon abgewiesen. Dagegen kennen wir aus Kl dieselbe Gedankenverbindung, die Pl hier befolgt, wenn er dort, gegenüber judaistischen Neigungen, schon in der Diesseitigkeit dieser Zeit ein Reich der *δόξα* aufzurichten, ausführt, daß unser Leben verborgen sei mit Christus in Gott, und daß wir erst, wenn der Christus werde offenbar werden, mit ihm offenbar werden würden in Herrlichkeit (vgl. Kl 3, 3f.; Bd. X, S. 410—13). Es ist in der Tat der gleiche Gedanke, was auch hier vorliegt, und zwar im engsten Zusammenhang mit v. 20[a]: „und von dorther erwarten wir auch die Vollendung."

Das Einzelne bereitet nun keine großen Schwierigkeiten.

Zunächst v. 20[a]: „von dannen wir auch als *σωτῆρ* erwarten den Herrn Jesus Christus." Der Ausdruck *σωτῆρ* findet sich außer den Pastoralbriefen bei Pl nur noch Eph 5, 23. Man könnte vermuten, daß seine Einführung in die paulinische Terminologie zur Bezeichnung Gottes und bes. Christi in gegensätzlicher Beziehung zu der Verwendung des Wortes als Bezeichnung des römischen Kaisers stehe, die dem Ap in Rom öfter als früher in die Ohren

[1]) Das *ἡμῶν* ist natürlich hierbei nicht speziell auf die v. 17 genannten *ἡμεῖς* zu beschränken. Es erweitert sich von selbst dazu, die Christen als solche oder, wie wir sagen können, die wirklichen Christen im Gegensatz zu jenen falschen Christen zu bezeichnen. Das *ἡμᾶς* v. 17 ist also eingeschlossen in das *ἡμῶν* hier. Mit dem *ἡμῶν* teilt sich nach Obigem das *ἐν οὐρανοῖς* in den Ton. *Πολίτευμα* aber hat natürlich den Sinn von Staatswesen oder Gemeinwesen.

[2]) Ob man das *ἐξ οὗ* auf *πολίτευμα* oder adverbalisch gedacht auf *ἐν οὐρανοῖς* bezieht, macht für den Gesamtsinn keinen wesentlichen Unterschied.

klang. Doch müßte man auch in diesem Fall für unsere Stelle, wo es prädikatisch gesetzt ist, einen Anlaß im Kontext suchen. Derselbe liegt in dem folgenden Relativsatz, der die Errettung aus dem Sein im Leibe der Erniedrigung aussagt. Hierbei nun aber bloß im allgemeinen an die mit dem Erdendasein verbundene Schwäche oder auch an allerlei Leiden zu denken, gibt weder der Ausdruck noch der Kontext Anlaß und Recht. Vielmehr wird zurückzudenken sein an das, was v. 8 ff. gesagt war von dem *τὰ πάντα ζημιωθῆναι,* von dem *συμμορφίζεσθαι τῷ θανάτῳ αὐτοῦ.* Solange der Ap im Leibesleben steht, solange weiß er sich darein gebunden und empfindet, trotz seiner Beteiligung an Christo und der Kraft seiner Auferstehung und obwohl er seine *παθήματα* als ein ehrenvolles Beteiligtwerden an Christi Leiden erkennt, doch sein Sein als noch in einem Leibe der Erniedrigung sich abspielendes. Aber er weiß eben, daß nicht ein Rückschauen nach dem, was *ὀπίσω* ist, nicht ein sich selber erlösen wollen durch Werke des Gesetzes — vertrauend auf Fleisch — ihn davon frei machen wird, sondern daß wir als Erretter, als „Heiland" vom Himmel her unseren Herrn Jesus Christus zu erwarten haben, welcher unser Leibesleben in Niedrigkeit umformen wird zu einem seinem Leibe der Herrlichkeit, d. h. seinem verherrlichten Leibe gleichgearteten gemäß der ihm eignenden Macht auch das Sämtliche sich zu unterwerfen, nicht nur das als erniedrigtes seinem Sein gewissermaßen noch widerstrebende Leibesleben seiner Gläubigen.[1])

Erst hiermit ist der Ap am Ende mit der 3, 1[b] einsetzenden und, wie gezeigt, einheitlichen Abschweifung: „Habt acht auf die Hunde; habt acht auf die schlimmen Arbeiter; habt acht auf die Zerschneidung! Wir nämlich sind die Beschneidung, die wir nicht auf Fleisch vertrauen. — Mit allen fleischlichen Vorzügen ausgestattet, habe ich alles für Schaden erachtet etc. — Nicht freilich daß ich sagen wollte, ich wäre schon fertig mit dem Ergreifen! Eins aber! mir aus dem Sinn schlagend das dahinten Seiende bin ich hinter der nach oben weisenden Berufung her. — So laßt uns also darauf denken! Ja, Nachahmer von mir werdet und seht auf die so wie wir wandelnden! — In großer Zahl nämlich wandeln jene, von denen ich oft euch sagte: die auf das auf der Erde Seiende bedachten! — Von uns nämlich gilt das nicht etwa. Unser *πολίτευμα* nämlich ist im Himmel und von dorther erwarten wir auch die Heilsvollendung." — Mit einem zusammen-

[1]) Wie schon oben angedeutet hängt dies aber eng mit v. 20[a] zusammen. Unser Gemeinwesen nämlich urständet im Himmel und trägt himmlische Art, und vom Himmel erwarten wir entsprechend als Erretter unseren Herrn J. Chr. zur Herbeiführung unserer und der Welt Verklärung, nicht in der Weise einer irdisch diesseitigen Theokratie dies denkend, wie die *τὰ ἐπίγεια φρονοῦντες* es meinen.

fassenden Imperativ wird gewissermaßen der Schlußstrich unter das Gesagte gesetzt (4, 1): „Also meine geliebten und ersehnten Brüder, meine Freude und Krone, so stehet im Herrn, Geliebte!“ [1])

Es heißt aber *οὕτως στήκετε ἐν κυρίῳ*. Daß letztere Näherbestimmung mit Hfm. zu dem folgenden *ἀγαπητοί* zu ziehen sei, ist schwerlich richtig. Es würde das nicht minder „nachschleppen“, als das bloße *ἀγαπητοί*; ja, es würde als eine Art Korrektur der ersten Anrede herauskommen, zu der der Ap keinen Anlaß haben konnte. Denn es verstand sich ihm doch wohl von selbst, daß auch das *ἀγαπητοὶ καὶ ἐπιπόθητοι, χαρὰ καὶ στέφανός μου* nur *ἐν κυρίῳ* gelte. Wunderlich aber auch Whlbg.: *ἀγαπητοί* gehöre zum folgenden, womit in Wahrheit die Ermahnungen an Evodias und Syntyche den Charakter einer Mitteilung an die Gemeinde bekämen (vgl. dagegen v. 3). Das *ἀγαπητοί* gehört zu v. 1 und macht lediglich die Rede andringlicher. Das *οὕτως* aber kann nicht, wie Calv. meint, besagen: „in eurem gegenwärtigen erfreulichen Zustand“. Es geht auf den Grundgedanken des Vorigen, daß die Philipper acht haben sollen auf die Judaisten und wie Pl bedacht sein sollen auf das, was droben ist, bzw. mit ihm sich als Nachahmer zusammenschließen sollen. [2]) Natürlich ist nicht an die Möglichkeit gedacht, daß man auch auf andere Weise im Herrn stehen könne, sondern eben auf diese Weise allein wird das Stehen ein Stehen im Herrn sein und bleiben. Denn um ein Bleiben handelt es sich. Noch war nirgends vorausgesetzt, daß die Philipper schon einer judaistischen Verführung unterlegen seien. Und auch hier heißen sie nicht nur „geliebte und ersehnte Brüder“, sondern des Ap Freude und Ehrenkranz. Das *στήκετε* hat also eine gewisse Emphase, ohne daß man es geradezu mit „feststehen“ zu übersetzen hätte. Daß die Anrede *ἐπιπόθητοι* dabei nicht speziell das Verlangen nach Philippi zu kommen, ausdrücken soll, versteht sich wohl von selbst. Darum ist aber hier so wenig wie 1, 8 an das Verlangen, den anderen „zum Bruder zu haben“ gedacht (Hpt.). Sie sind dem Ap ja Brüder. Es ist die sehnliche Liebe, die die räumliche Trennung als etwas Störendes empfindet, was sich in dem Worte ausdrückt. Daneben tritt das *χαρὰ καὶ στέφανός μου* ohne Artikel, d. h. in prädikatischer Weise. Sie sind ihm nicht ausschließlich seine Freude und Ehrenkranz, sondern

[1]) Über das *ὥστε* vgl. zu 2, 12. Syntaktisch mag man es an unserer Stelle immerhin zunächst an v. 20f. angeschlossen denken (Grot.: „cum tanta nobis praeposita sint praemia). Nötig ist dies jedoch keineswegs. Und sachlich greift es wirklich auf die ganze Ausführung 3, 2—21 zurück.

[2]) Sachlich richtig also Chrys.: „*οὕτω· πῶς; ἀκλινεῖς!*“, aber dann, falsch einschränkend: „*τοιοῦτον ἐν τῇ ἐλπίδι τοῦ θεοῦ*“. Ganz fern liegt die spezielle Beziehung auf das *οὕτως* 3, 17 (Mey.). Hätte Pl das im Sinne gehabt, so hätte er trotz Meyers Widerspruch gegen solchen „Mechanismus“ *περιπατεῖτε* geschrieben.

sie sind ihm Gegenstand der Freude und gereichen ihm zu einem Ehrenkranze (genauer somit: „m. geliebten Brüder, Freude und Ehrenkranz von mir").[1])

Beurteilt der Ap die Leser aber so, so ist von vornherein unwahrscheinlich, daß die folgende Ermahnung, welche sich wieder mehr dem Ton des in kurzen Sätzen verlaufenden eigentlichen Briefabschlusses nähert, entsprechend einer beliebten „kritischen Grille" (Reuß) die Versöhnung zweier Parteien, in die die Gemeinde gespalten gewesen sei, im Sinne hätte. Übrigens wäre die Einkleidung um so phantastischer, als die Namen *Εὐοδίας* und *Συντυχί* keineswegs, wie man, ohne ernstlich sich umzutun, behauptete, „rätselhafte" Frauennamen sind.[2]) Es handelt sich um eine Ermahnung wirklich an zwei Frauen in der philippensischen Gemeinde, wahrscheinlich um Frauen in hervorragender Stellung, die vielleicht wie die Phöbe in Kenchreae manchem als *προστάτιδες* gedient haben, womit nicht ausgeschlossen ist, daß sie, wie dieselbe Phöbe, etwa geradezu als Diakonissinnen anzusprechen sind (vgl. Rm 16, 1 u. 2). Ob eine derselbe mit der Lydia der AG zu identifizieren sei, indem dieser Name als von der Heimat hergenommenes Cognomen gefaßt wird (Zahn, a. a. O. S. 379), muß dahingestellt bleiben. Der Ausdruck AG 16, 14 legt es nicht besonders nahe und die Nichterwähnung jener *Λυδία* im Briefe erhebt es um so weniger zur Wahrscheinlichkeit, als wir nicht wissen, ob die Purpurhändlerin nicht vielleicht längst verstorben oder verzogen war. Immerhin bleibt es eine ansprechende Möglichkeit.

Der Anschluß aber der *παράκλησις* an unserer Stelle ans Vorangehende ist durchaus lose, indem der Satz gewissermaßen zu den dem Briefschluß zueilenden Mitteilungen 2, 19 ff. zurückkehrt, bzw. sich über 3, 2—21 zurückgreifend an das „Schlußwort" 3, 1 anfügt. Doch ist die Frage, in welchem Sinne die Ermahnung gemeint sei oder — anders gewendet — welchen Mißstand sie voraussetzt? Nach verbreiteter Anschauung handelt es sich um persönliche Mißhelligkeiten zwischen den genannten Frauen und geht die Mahnung auf Verträglichkeit untereinander hinaus.[3]) Aber

[1]) Vgl. 1 Th 2, 19: *ἢ οὐχὶ καὶ ὑμεῖς.* Wenn dort v. 20 die Aussage mit Determinierung der Prädikate wiederholt wird, so liegt eben entsprechend 1, 7 darin eine Steigerung: „Seid ihr doch die Ehre und Krone von mir!"

[2]) Vgl. betr. Evodias schon Wetst. unter Verweisung auf Gruber; bes. aber Lightf. und vor allem Zahn, Einl.[3] I, § 30, 1. Den dort gegebenen Nachweisen gegenüber fallen auch Versuche, wie der des Grot., Mannsnamen zu verstehen, von selbst hin (vgl. dagegen auch das *αὐταῖς* v. 3, das Grot. freilich aufs Folgende zu beziehen scheint).

[3]) Nach Mpsv. soll das evident sein, daß sie *περὶ πρωτείων ἐρίζουσαι* waren. — de Wette erinnert an „den 2, 3 berührten geistlichen Wettstreit". Lips. und Klöpper denken zwar auch an verdiente Frauen, vermuten aber eine Verschiedenheit des juden- und heidenchristlichen Typus.

dazu paßt weder der Ausdruck *τὸ αὐτὸ φρονεῖν* (vgl. zu 2, 2), noch auch das *συλλαμβάνου αὐταῖς* im nächsten Vers. Es kann aber auch nicht eine Differenz der christlichen Gesinnung gemeint sein, so daß die Mahnung auf eine Besserung und Reinigung dieser ginge. Man müßte in diesem Falle erwarten, daß entweder die eine oder die andere der zwei Frauen aufgefordert würde von ihrer Verkehrtheit abzustehen oder aber beide angewiesen würden die rechte Gesinnung sich anzueignen. — *Τὸ αὐτὸ φρονεῖν* wird wie 2, 2 heißen: „auf dasselbe bedacht sein". Wiederum kann aber auch dabei nicht der Gedanke vorliegen, daß es sich um eine Differenz zwischen erfreulichen und verwerflichen oder auch nur minder erfreulichen Bestrebungen handelt, wozu abermals nicht die an beide gleichermaßen gerichtete Mahnung passen würde und ebenso nicht das *συλλαμβάνου αὐταῖς*; sondern es kann sich nur um an sich gleichwertiges Tun beider Frauen handeln und die Mahnung kann nur darauf gehen, daß sie, statt ihre Kräfte zu zersplittern, vielmehr einheitlich vorgehen sollen in ihrer christlichen Betätigung (*τὸ αὐτὸ φρονεῖν ἐν κυρίῳ*). Hierzu paßt auch das nachdrücklich wiederholte *παρακαλῶ*: „Der Evodias rufe ich zu und der Syntyche rufe ich zu: „dasselbe ins Auge fassen im Herrn!" [1]) Es handelt sich also um ein zusammenhangloses Nebeneinanderherlaufen von offenbar belangreicher, aber in dem Nebeneinander tatsächlich einander beeinträchtigender christlicher Betätigung der Zwei, das der Ap abgestellt sehen will, indem sie sich miteinander auf Eines konzentrieren sollen im Herrn. [2])

v. 3 wendet sich an einen Anderen: „Ja, ich bitte auch dich, *γνήσιε Σύζυγε*, lege mit Hand an mit ihnen." Man hat entsprechend der verkehrten Auffassung von v. 2 eine „Bekräftigung der Mahnung zur Eintracht" in den Worten gefunden. Es kann nur an eine Unterstützung der Frauen in ihrem Tun gedacht werden. Das bekräftigende *ναί* — denn so und nicht *καί* ist zu lesen — kommt zugleich mit dem *καί* vor *σέ* dabei zu seinem Recht, indem die Bekräftigung darin liegt, daß zu der Mahnung zu einheitlichem Vorgehen die Bitte um Unterstützung seitens des Dritten hinzutritt. [3])

---

[1]) Vgl. die feine Bemerkung Bengels: hoc bis ponit, quasi coram adhortans seorsum utramvis, idque summa cum aequitate.

[2]) Der Sinn des *τὸ αὐτὸ φρονεῖν* ist somit wirklich derselbe wie 2, 2 (vgl. S. 98), nur daß der Kontext eine kleine Nuance bringt, indem es sich dort um eine Aufforderung an die ganze Gemeinde handelt, hier um zwei einzelne Gemeindeglieder. Das *ἐν κυρίῳ* bestimmt dabei das Verhalten eben als christliches. Daß sie ein erfreuliches Streben im Herrn zeigen, ist Voraussetzung; aber es soll auch ein einheitliches Streben im Herrn sein, wodurch der Gemeinde erst wirklich gedient wird.

[3]) Man beachte, daß das *ναί* nicht unmittelbar bei dem Imperativ steht, sondern wirklich der zwiefach ausgedrückten Ermahnung den Aus-

Motivierend (*αἵτινες*) schließt der Relativsatz an: „waren sie doch *ἐν τῷ εὐαγγελίῳ* meine Mitkämpferinnen". Der Ausdruck *ἐν τῷ εὐαγγελίῳ* hat etwas Prägnantes. Es wird ein Gegensatz zu der jetzigen Tätigkeit der zwei Frauen im Dienste der gewordenen Gemeinde vorliegen. Darum braucht man das *ἐν τῷ εὐαγγελίῳ* nicht auf die ersten Gründungstage der philippensischen Christenschaft (AG 16, 13 ff.) zu beschränken, sondern man mag auch eine spätere Wirksamkeit Pli daselbst mit hereinziehen. Natürlich aber handelt es sich um ein *συναθλεῖν* der Frauen in Philippi, nicht in Rom oder gar, wie Mpsv. unter Bezugnahme auf 1 Kr 9, 5 annahm, um ein Mitwirken auf den apostolischen Missionsreisen. Will man, so mag man immerhin mit Grot. eine Unterstützung der apostolischen Verkündigung speziell durch Weiterpflege derselben im *γυναικεῖον* in Betracht nehmen, doch sicher nicht ausschließlich. Auch das mutvolle Aufnehmen der Prediger ins Haus, wie es von Lydia AG 16, 15 ausgesagt wird, das Eintreten für dieselben vor der Obrigkeit durch Geltendmachung ihres Einflusses, soweit es sich etwa um vornehme Frauen handeln sollte (vgl. AG 17, 4), läßt sich unter dem *συναθλεῖν ἐν τῷ εὐαγγελίῳ* befaßt vorstellen.[1]) Dem gegenüber trat nun weiter das *φρονεῖν* für die Gemeinde, um das es sich jetzt handelt, ein *φρονεῖν*, das man etwa auf dem Gebiet bes. der Liebestätigkeit und ihrer Organisation zu suchen hat, das aber eben divergente Richtungen eingeschlagen hatte und so durch Zersplitterung der Kräfte an Wirksamkeit einbüßte, ja durch Gegeneinanderstreben an sich wohlgemeinten Eifers geradezu Schaden anrichten konnte. Dem also soll der *γνήσιος Σύζυγος* steuern helfen, oder vielmehr: er soll den Frauen positiv zur Seite stehen in einem auf das gleiche Ziel gerichteten Streben. Doch ist zu fragen, ob die Aufforderung wirklich nur ihm gilt und nicht vielmehr auch dem Klemens und den übrigen Mitarbeitern, deren die zweite Vershälfte gedenkt oder, anders gewendet, ob diese Worte wirklich, wie meist vorausgesetzt wird, in den Relativsatz gehören, statt mit *συλλαμβάνου αὐταῖς* verknüpft zu sein, wie schon Ambstr. annahm? Der Einwand gegen letztere Konstruktion, daß es ein psychologischer Mißgriff sein würde, eine ganze Reihe von Männern mit der Vermittlerrolle zwischen den beiden Frauen zu betrauen, kann für uns nicht in Betracht kommen, da wir das *συλλαμβάνεσθαι*

---

druck der Bitte beigesellt: „Und nicht nur ermahne ich sie, einheitlich vorzugehen, sondern ich ersuche auch dich: hilf ihnen!"

[1]) Vgl. zum Ausdruck *συναθλεῖν* zu 1, 27. Das Verbum *ἀθλεῖν* wird nicht nur da gebraucht, wo es sich um einen Kampf mit gleichartigen Gegnern oder um Wettkampf handelt, sondern es drückt jedes Ringen wie gegen Menschen, so mit widrigen Verhältnissen, ja jede mit Eifer und Opfern verbundene Bemühung aus. Sie haben mit und für den Ap sich abgerungen.

nicht eigentlich auf eine bloß vermittelnde Tätigkeit beziehen konnten. Dagegen dürfte das *καί* vor *Κλήμεντος*, das man nur in sehr gezwungener Weise als Korrelat zum folgenden *καί* fassen kann, entschieden für die Verbindungsweise Ambrstr.'s sprechen, insofern die Genannten dadurch gewissermaßen in zweite Linie zu stehen kommen („mitsamt auch"), was schlecht zu *αἵτινες συνήθλησάν μοι*, dagegen sehr wohl zu der Aufforderung paßt: „Ja, ich bitte auch dich, echter *Σύζυγος*, stehe ihnen bei — mitsamt auch Clemens und den übrigen Mitarbeitern von mir." Allerdings überrascht dabei der Zusatz: *ὧν τὰ ὀνόματα ἐν βίβλῳ ζωῆς*, aber doch nur, solange man darin eine besonders auszeichnende Charakterisierung sucht, während es in Wahrheit die gemeinten zwar nicht überhaupt als Christen charakterisiert, aber doch nur dazu dient, die Überflüssigkeit einer Einzelaufzählung bemerklich zu machen, bzw. durch die Hervorhebung dessen, daß Gott ihre Namen ins Buch des Lebens eingeschrieben hat, ihre Qualifizierung und vorauszusetzende Bereitwilligkeit dem *γνήσιος Σύζυγος* anzudeuten.[1]) Wer diese Mitarbeiter waren, wissen wir nicht. Auch betr. des Klemens ist nur so viel klar, daß die von der Tendenzkritik im Interesse der Bestreitung des paulinischen Ursprungs ausgenutzte, aber auch sonst wohl für wahrscheinlich erachtete Identifizierung mit dem römischen Klemens um so weniger positiven Anhalt hat, als der Name ganz gewöhnlich war. Denkbar ist natürlich, daß auch hier eine der AG c. 16 erwähnten Persönlichkeiten, nämlich der Kerkermeister, gemeint ist.[2])

Bestimmtere Auskunft hat man über den *γνήσιος Σύζυγος* geben zu können geglaubt. Da nämlich der Name *Σύζυγος* außer an unserer Stelle bisher nicht hat nachgewiesen werden können, so hat man den Ausdruck appellativisch gefaßt und ihn auf Epa-

---

[1]) Das Verhältnis der gemeinten, sowie des Clemens zu dem *γνήσιος Σύζυγος* im vorliegenden Falle drückt Hfm. zutreffend aus, wenn er den Ap sagen läßt, daß letzterer „auch Clemens und die übrigen Mitarbeiter am Werke des Ap zu gleicher Mithilfe beiziehen solle". Damit verschwindet auch die Härte, die darin zu liegen scheint, daß jenes *ὧν τὰ ὀνόματα κτλ.* in die Aufforderung zu stehen kommt, statt wie bei der andern Satzverbindung in den beschreibenden Relativsatz *αἵτινες κτλ.* — Mit der gewählten Satzverbindung entfällt von selbst die wunderliche Erklärung des Bildes vom Lebensbuch, wonach dasselbe voraussetze, daß die gemeinten schon verstorben seien. Es ist ein schon im AT, — dort allerdings wohl nur mit Beziehung auf das Diesseits — gebräuchliches Bild dafür, daß Gott die Betreffenden als ihm angehörig anerkenne (vgl. Exod. 32, 32 f.; *ἡ βίβλος σου ἣν ἔγραψας*, Dan 12, 1: *ὁ γεγραμμένος ἐν τῇ βίβλῳ*. Ps 69, 29: *βίβλος ζώντων*; auch 139, 16). Daß es sich dabei aber nicht um deterministische Vorstellungen handelt, zeigt zur Genüge Apk 3, 5, wo ähnlich wie Exod. 32, aber mit Beziehung auf die *ζωὴ αἰώνιος* von der Eventualität eines *ἐξαλείφειν ἐκ τῆς βίβλου ζωῆς* die Rede ist.

[2]) Über die Verbreitung des Namens vgl. Zahn, Einl.[3] I, § 30, 1, S. 379.

phroditus bezogen. Derselbe sei als Schreiber des Briefes oder doch als beim Schreiben gegenwärtiger Zeuge zu denken.[1]) Daß dies auf alle Fälle etwas Auffälliges haben würde, kann man freilich kaum leugnen. Selbst wenn man sich lebhaft in die Situation des nicht selber schreibenden, sondern diktierenden Ap hineindenkt, wäre es doch ein merkwürdiges Herausfallen aus dem Briefton. Wollte Pl dem Epaphroditus diese Weisung geben, so hätte er es naturgemäß außerhalb des Brieftextes getan. Wollte er die Gemeinde und mit ihr die zwei Frauen davon verständigen, so war die gewiesene Form die einer Mitteilung etwa in der Weise, wie sie betr. Timotheus 1 Kr 4, 17, betr. Tychicus Eph 6, 21 vorliegt. Noch unwahrscheinlicher wird natürlich die Beziehung, wenn wir den Epaphroditus wahrscheinlich gar nicht mehr beim Ap, aber auch zur voraussichtlichen Zeit der Ankunft des Briefes noch nicht in Philippi suchen dürfen (vgl. S. 143 ff.). Man wird also wohl davon absehen müssen. Ebenso freilich auch von der Übersetzung „conjux" und der Beziehung sei es auf das Ehegespons des Ap, sei es auf den Gatten eines der zwei Frauen. Gegen jenes — nach Zahn zuerst bei Clemens Al. — entscheidet schon allein die Tatsache, daß Pl nie verheiratet gewesen ist (vgl. 1 Kr 9, 5; 7, 7); außerdem aber der Umstand, daß *γνήσιος* ein Adjektiv dreier Endungen ist, so daß *γνησία* zu erwarten wäre.[2]) Gegen dieses — gelegentlich bei Chrys. auftauchend — das Fehlen einer Näherbestimmung darüber, welcher der beiden genannten Frauen der Gatte zugehöre. Auch würde es, wenn man etwa einwenden wollte, daß vielleicht nur Eine der Beiden einen Gatten hatte, höchst seltsam sein, wenn Pl denselben in dieser sozusagen steigernden Weise angeredet hätte. Es wäre ja doch gerade das selbstverständlichste von der Welt, wenn der Ehemann zur Mithilfe aufgefordert würde. Ganz in der Luft steht Bengels Beziehung auf Silas. Man wird zu der verbreitetsten Annahme zurückkehren müssen, daß es sich um einen Eigennamen handelt. Daß wir denselben sonst nicht überliefert finden, entscheidet nicht dagegen, zumal es nicht unmöglich sein dürfte, daß es ein aus uns unbekannten Gründen dem Betreffenden beigelegter Zuname ist, wie Cunctator oder besser noch wie *Δίδυμος*. Das *γνήσιος* drückt dabei aus, daß der Betreffende den Namen und zwar wohl über den

---

[1]) Schon Victorin hat dies vermutet. Ihm sind Lightf., Hfm., Zahn, vorschlagsweise auch Bengel (neben Silas) beigetreten.

[2]) Vgl. schon Mpsv.: *ἀνδρὶ μὲν ἀρμόττει, γυναικὶ δὲ οὐκέτι.* Der weitere Einwand Zahns, daß *γνησία σύζυγος* die „legitime Gattin" im Gegensatz zu einem Kebsweib bezeichnen würde, scheint mir nicht unbedingt stichhaltig. *σύζυγος* trägt sein Etymon so deutlich an der Stirn, daß ein Wortspiel durchaus denkbar wäre, so wie man etwa im Deutschen sagen könnte: „du echte Trautgesellin".

ursprünglichen Anlaß hinaus mit Recht führte. In welchem Verhältnis er zu den Frauen gestanden hat, können wir freilich so wenig sagen, wie wir über seine Stellung in der Gemeinde etwas wissen. Eine irgendwie einflußreiche Stellung, wenn auch nicht gerade die des „antistes“ (Beng.), wird er wohl bekleidet haben. Vielleicht hatte er sich aber einigermaßen ostentativ von der Teilnahme an den Bestrebungen der zwei Frauen zurückgehalten, während er seinem im Namen sich ausprägenden Charakter gemäß sonst wohl gern mit anderen zu gemeinsamem Werke sich zusammenschirren ließ.[1])

Wieder scheint nun mit dieser speziellen Mahnung der Abschluß erreicht. Noch einmal setzt die Aufforderung zur Freude im Herrn ein, wie 3, 1. — Gewöhnlich zieht man dabei das *πάντοτε* hierzu. Aber nicht nur daß damit gegenüber 3, 1 ein neues Moment hereinkommt, das nicht recht motiviert erscheint! Vor allem stört dann das Futurum *ἐρῶ* in der zweiten Satzhälfte. Dasselbe gilt auch gegen Bengels: *πάντοτε, πάλιν ἐρῶ, χαίρετε.* Man wird daher mit Hfm. das *πάντοτε* zum Folgenden zu ziehen haben: „Seid fröhlich im Herrn! Immerdar werde ichs wiederum sagen: seid fröhlich!“ Es wird dadurch gewissermaßen an das frühere *χαίρετε ἐν κυρίῳ* 3, 1 angeknüpft bzw. die Wiederholung gerechtfertigt.

Daneben tritt v. 5 — mit bekanntem Gebrauch des Dativs — die Forderung: „Euer *ἐπιεικές* werde erkannt bei allen Menschen!“ *Τὸ ἐπιεικές* ist an sich nicht bloß, wie Luther übersetzt, die „Lindigkeit“, sondern es ist allgemeiner die „Billigkeit“, die jedem das Zukömmliche erweist. Doch läßt ein verbreiteter Sprachgebrauch gern das Moment des „Wohlwollens“ vorschlagen, das das Zukömmliche nicht nach dem Maß des Gesetzes berechnet, noch stärker als wir das im Deutschen auch bei den Ausdrücken „Billigkeit“ und „billig“ finden.[2]) Und hierfür entscheidet im vorliegenden Fall der Zusammenhang, insofern es eine erfahrungsmäßige Tatsache ist, daß eine freudige Stimmung das Herz zur Billigkeit im Sinne der „Lindigkeit“ bewegt. Davon sollen aber eben alle Menschen Erfahrung machen. Daß dabei besonders an die Feinde des Kreuzes Christi (3, 18) zu denken sei, die man linde behandeln solle, ist fernliegend. Ja, man wird selbst damit nicht den Sinn treffen, daß man sie wenigstens ausdrücklich in das *πᾶσιν* eingeschlossen denkt. Gewiß würde der Ap nicht fordern,

[1]) Über andere z. T. abenteuerliche Vermutungen, über eigentümliche Mißverständnisse und endlich über allegorische Mißdeutung des Namens im Zusammenhang mit dem betreffs der Frauennamen getriebenen Unfug vgl. Zahn, Einl.[3] I, § 30, 6; § 32, 4.

[2]) Über das Neutr. adj. an Stelle eines Substant. abstr. vgl. zu 3, 8. Es ist auch hier nicht: „Das *ἐπιεικές* an oder von euch“, sondern „ihr in eurer *ἐπιείκεια*“ oder „euer lind oder billig sein“. Zur Sache Luther, E. A. 7, 111 ff.

daß man sie unbillig behandle, aber, hätte er hier an sie auch nur mitgedacht, so würde er dies kaum unausgesprochen gelassen haben. In Wahrheit standen sie ihm, wie wir sahen, noch gar nicht als in Philippi bereits wirksam vor Augen. So wird er auch hier — in einem ganz neuen Kontext (seit v. 2) — gar nicht auf sie reflektieren. Das *πάντες ἄνθρωποι* ist das allgemeine „alle Leute", wobei es sogar eher möglich wäre, daß nach des Ap Meinung diejenigen als nicht mitgezählt erschienen, die sich des Anspruchs auf eine linde Behandlung selber begeben haben, die *κύνες* und *κακοὶ ἐργάται*, ähnlich wie etwa, der unser Leben gewaltsam bedroht, sich damit außerhalb des Schutzes des fünften Gebotes gestellt hat. Doch liegt auch das fern. Will man um jeden Preis eine Beziehung zum Vorangehenden, so könnte es nur die sein, daß man nicht nur einheitlich miteinander handeln, sondern sein Wohlwollen allen Menschen erzeigen soll, nicht etwa bloß den Mitarbeitern oder auch den Glaubensgenossen. Aber es bedarf dessen eben nicht erst. Die Aufforderung schließt sich, wie bemerkt, psychologisch ganz von selbst an das *χαίρετε* an, ähnlich wie auch die folgende, in nichts zu sorgen, sondern in allem Stück unter Dank seine Bitten vor Gott zu bringen. Neben die Freude im Herrn soll die innerlich damit zusammenhängende Lindigkeit gegen alle Menschen und das ebenfalls in Zusammenhang damit stehende Meiden aller die Freudigkeit störenden Sorgen treten.

Zwischenhinein aber schiebt sich der Ausruf: *ὁ κύριος ἐγγύς*. Hfm. und Whlbg. wollen dies als Einleitung zu v. 6 nehmen, wobei man dann mit Pelag., Luth. u. a. das Nahesein der hilfreichen Allgegenwart des Herrn zu verstehen hätte. Doch spricht schon der Rhythmus der Rede dagegen. Besser vielleicht hat man daher in richtiger Empfindung die Worte zum Voranstehenden bezogen. Dann aber hat man sie doch wohl zunächst von der Parusie zu nehmen. Nur daß man deswegen nicht genötigt ist, die Vorstellung zeitlich zu fassen, wennschon wir schon zu 1, 6 bemerkten, daß Pl augenscheinlich mit einem baldmöglichen Eintritt des Herrentags rechnete, wie sich dies auch sonst bei ihm wie bei der Mehrzahl der ntl Schriftsteller zeigt, sondern die Vorstellung wird räumlich sein. Der Herr steht vor der Tür, wie es Jk 5, 9 u. Apk 3, 20 heißt, und es kann jeden Augenblick, ohne daß es noch langer Zwischenentwicklungen bedarf, der große Morgen anbrechen, da er wieder hereintritt in die Welt, nur daß derselbe hier nach dem ganzen Ton des Zusammenhangs kaum, wie bei Jk., als Anbruch des Gerichts gedacht ist, sondern wie Apk 3, 20 als Anbruch jener Eph 2, 7 beschriebenen Zeit, da Gott den überschwänglichen Reichtum seiner Gnade in Freundlichkeit gegen uns in Chr. J. erweisen wird (vgl. Bd. X, S. 125 f.). Der Hinweis auf die beseligende Tatsache korrespondiert gewissermaßen dem *ἐν κυρίῳ*

im ersten Glied: „Freuet euch in dem Herrn! Eure Lindigkeit werde kund im Blick auf die Nähe des Herrn!“ — Sachlich bleibt das Wort für alle Zeiten der Kirche und für jeden Einzelnen im Rechte.

Es folgt eine dritte, gleichfalls mit *χαίρετε* eng zusammenhängende Ermahnung (v. 6), auch sie nicht ohne ein entsprechendes Satzglied: Sorget nichts, sondern bringt mit Danksagung eure Bitten vor Gott, so wird Gottes Friede euch bewahren in Christo Jesu.

Μεριμνᾶν steht hier natürlich nicht in demselben Sinn wie 2, 20, sondern von dem innerlich Zerrissen- und Herumgerissenwerden; genau wie auch das deutsche „sorgen“ diesen Gebrauch neben jenem aufweist, nur daß wir durch eine andere Präposition den Unterschied ausdrücken: „Um nichts sorget (euch)!“ statt dort: „für etwas sorgen!“ Dem *μηδέν* steht gegenüber das *ἐν παντί:* „sondern in Allem — d. i. in jedem Falle — mögen kund gemacht werden eure Bitten vor Gott.“ Den Ton hat aber nicht dies an den Schluß gestellte *πρὸς τὸν θεόν,* auch nicht *τῇ προσευχῇ καὶ τῇ δεήσει,* woran der Artikel hindert, sondern *μετὰ εὐχαριστίας.* [1]) Daß sie überhaupt beten und betend ihre Bitten Gotte vortragen, ist Voraussetzung. Aber es gibt auch ein sorgendes Beten, das den Betenden denn auch nicht mit befriedetem Herzen vom Gebete aufstehen läßt. Hiergegen weiß der Ap kein besseres Mittel, als daß man das Gebet jederzeit von Danksagung begleitet sein lasse. Dadurch werden alle Bedenken und Zweifel überwunden werden.[2])

v. 7 bringt dies letztere noch ausdrücklich zur Aussage und nicht tritt er als ein ganz neuer Gedanke mit optativem Futurum neben das bisherige, was nicht nur gegen Pli Art, sondern auch gegen den Kontext wäre, der es mit Ermahnungen zu tun hat. Es gehört eng zu der Ermahnung und zwar nur zu der letzten,

[1]) An und für sich kann ja auch die Stellung am Satzschluß den Ton markieren, aber doch nicht in einem Falle wie hier, wo eine ganze Reihe von Näherbestimmungen vorausgeht. Auch ist zu beachten, daß das *γνωριζέσθω πρὸς τ. θεόν* keinen direkten Gegensatz zu *μὴ μεριμνᾶτε* (ohne *ὑμεῖς* oder dgl.) bildet. Dies könnte man eher von den Dativen sagen, doch würden dieselben eben als qualitative gedacht (im Gegensatz zu dem *μεριμνᾶν*) ohne Artikel stehen.

[2]) Die Dative werden wohl meist als instrumentale gefaßt. Aber der so entstehende Gedanke: „Es mögen in Allem durch das Gebet und das Flehen mit Danksagung eure Bitten vor Gott hin kund werden“, bleibt sehr hart. Man müßte den Artikel etwa umschreiben: „durch das dabei (*ἐν παντί*) geschehende Gebet“. Vielleicht, daß vielmehr eine Art lokativen Gebrauchs des Dativs anzunehmen ist (vgl. Kühner-Gerth § 462, 1) oder noch besser ein ähnlicher Gebrauch des Dativs wie beim Passiv (vgl. v. 5), so daß zu umschreiben wäre: „es möge in Allem dem Gebet und Flehen widerfahren, daß mit Danksagung Eure Bitten kund gemacht werden“, was sachlich natürlich dem instrumentalen oder auch dem lokativen Gebrauch des Dativs nahe käme (etwa = bei dem Bitten und Flehen).

wie der Inhalt an die Hand gibt. Das *καί* ist in gewissem Sinne das des Nachsatzes nach dem nicht nur dem Hellenistischen, sondern bereits dem klassischen Griechisch geläufigen (vgl. Kühner-Gerth § 521, 5), auch im Deutschen nachahmbaren Gebrauch: „und es wird“ = „so wird die *εἰρήνη τ. θεοῦ* bewahren eure Herzen etc.“ Das *τοῦ θεοῦ* dürfte dabei zurückblicken auf *πρὸς τὸν θεόν. Εἰρήνη τ. θεοῦ* aber ist nicht kontextwidrig der Friede mit Gott oder gar der Friede der Christen untereinander, sondern der Zustand eines befriedeten Seins, wie es Gott allein zu geben vermag.[1]) Dasselbe wird aber bezeichnet als *ὑπερέχουσα πάντα νοῦν*. Die ältere Erklärung verstand dies dahin, daß jene *εἰρήνη* als über alles Begreifen hinaus seiend bezeichnet werden sollte. Doch würde dies zu dem erfahrungsmäßigen Zustand, um den es sich handelt, nicht gut passen und auch sonst im Kontext nicht veranlaßt sein. Letzterer fordert die Überlegenheit über alles, was der *νοῦς* zu leisten vermag, der es wohl zu allerlei Gegenrede gegen die Sorgen, aber niemals zu ihrer vollen Überwindung bringt. Man beachte dabei das *πάντα*. Jeden *νοῦς*, auch den scharfsichtigsten und umsichtigsten, überragt dieser Gottesfriede. Bewahren aber wird derselbe die Herzen und die Gedankengebilde der mit Danksagen Betenden in Christo Jesu. Letzteres gehört wohl nicht so zu *φρουρήσει*, daß es ausdrückt, worin, gewissermaßen in welcher Sphäre sie bewahrt werden sollen, — dies würde hier unveranlaßt sein, wo es sich nicht um Erhaltung ihres Christenstandes, sondern um der Christen Behütung vor dem störenden Sorgen handelt, — sondern es gibt in der dem Ap. so geläufigen Weise die Sphäre an, innerhalb deren sich auch dies *φρουρεῖν* letztlich vollzieht (vgl. Rm 8, 32).[2])

---

[1]) Vgl. über *εἰρήνη* zu 1, 2; bzw. zu Eph 1, 2 (Bd. X, S. 64). Nur daß hier allerdings der Zustand als ein solcher rein innerlichen Befriedetseins im Gegensatz zu den beunruhigenden Sorgen gedacht ist. Der Genit. ist charakterisierend: „Der Friede, wie er da ist, wo Gott als Geber in Betracht kommt“; nicht zugleich possessiv: „Der Friede, den Gott hat und gibt.“ Dies könnte wenigstens nur insofern gesagt werden, als Gott solchen Zustand als Gabe bereit hat.

[2]) *Νοῦς* drückt in diesem Zusammenhang, anders als Eph 4, 17 (vgl. Bd. X S. 205 Anm. 2), allgemein das Vermögen des Unterscheidens aus (vgl. Rm 1, 20), also ganz unser „Verstand“, der eben beim Sorgen in Bewegung gesetzt wird. *νόημα* (das Wort im NT nur noch 2 Kr) ist zunächst das Resultat des *νοεῖν*: „das, was man denkt“, und so wird man es hier zu fassen haben: „eure Gedanken“, aber nicht als einzelne, sondern die Summe des Gedachtwerdenden, die Gedankenwelt des Menschen. So tritt es neben *καρδίαι*, d. h. neben das Zentralorgan und den Zentralsitz des innern Lebens. Gottes Friede aber wird beides, das innerste Leben, aus dem die *νοήματα* hervortreten, und diese Gedankenwelt in Obhut nehmen, daß die Sorgen sich nicht daselbst einnisten und die Gedanken verwirren und trüben, vorausgesetzt eben daß man mit dankbarem Gedenken an die erfahrenen Durchhilfen seine Bitten vor ihn bringt.

Hatte schon v. 4 durch Zurückgreifen auf 3, 1ª erkennen lassen, daß der Apostel sich wieder dem dort bereits sich ankündigenden Abschluß nähert, der nur durch eine etwas lang geratene Warnung aus dem Gesichtskreis getreten war, so kehrt nun v. 8 das „τὸ λοιπόν, ἀδελφοί“ wieder, um jetzt wirklich eine letzte allgemein gehaltene Ermahnung einzuführen: „Im übrigen, ihr Brüder, wie vieles wahrhaftig ist etc., das erwäget; was ihr lerntet etc., das tut! — so wird der Gott des Friedens mit euch sein.“ — Die Auslegung hat es hier wesentlich mit der Feststellung der einzelnen Begriffe zu tun. Um ein λογίζεσθαι handelt es sich v. 8. Die gegebene Übersetzung mit „erwägen“ weicht allerdings von dem bei Pl sonst geläufigen Gebrauch (vgl. auch 3, 13 unseres Briefes) ab. Doch wird sie vom Kontext gebieterisch gefordert. Es steht eben auch hier, wie wir es nun so oft festgestellt haben, so, daß das griechische Wort λογίζεσθαι eine etwas andere Gebrauchssphäre hat als etwa das deutsche: „meinen“ oder gar „zurechnen“.[1]) Erwägen aber sollen die Leser, d. h. zwecks praktischer Betätigung ins Auge fassen, was immer ἀληθῆ ist etc. Die Frage ist hier, ob die Aufzählung verschiedene Stücke sittlicher Betätigung nebeneinander stellen wolle, oder ob sie das Sittliche schlechthin nur unter verschiedene Gesichtspunkte rücke. Die Wiederholung des ὅσα, sowie das angefügte εἴ τις ἀρετὴ καὶ εἴ τις ἔπαινος sprechen für ersteres, so daß man umschreiben könnte: „Im übrigen, m. Br., wie vieles vom Sittlichen sich als ἀληθῆ bezeichnen läßt, wie vieles als σεμνά etc., das nehmt in Erwägung.“ Ἀληθής bezeichnet nun zunächst das der Wirklichkeit entsprechende Sein. Und man wird hier diese Beziehung insoweit festhalten dürfen, daß man den Gegensatz alles unlauteren, lügenhaften, heuchlerischen Wesens gemeint sein läßt: „wie vieles an sittlicher Betätigung sich als Tun eines innerlich wahrhaftigen Menschen bezeichnen läßt.“[2]) Weiter ὅσα σεμνά. Σεμνός drückt die Erhabenheit über das „Gemeine“ bald mehr quantitativ (= das Majestätische), bald mehr qualitativ (= das ehrenwerte, edle, züchtige, gehaltene Wesen) aus; hier natürlich das letztere. Weiter ὅσα δίκαια. Δίκαιος ist das Gerade, das der Norm Entsprechende, wobei für das biblische Bewußtsein der Wille Gottes mehr oder weniger als die gemeinte Norm dem

[1]) Am meisten dem griechischen Gebrauch würde etwa die Umschreibung: „in Rechnung nehmen“ sein. Aber ganz deckt sich auch das offenbar nicht mit λογίζεσθαι. Bei der Weitschaft des griech. Ausdrucks fällt natürlich jeder Einwand gegen die Echtheit aus der Verwendung an unserer Stelle weg. Sehr nahe dem hier vorliegenden kommt der Gebrauch übrigens 1 Kr 13, 11; ev. auch 2 Kr 3, 5; 10, 2; 11; 12, 6.

[2]) Also nicht eigentlich, wie ἀληθινός und vielfach auch ἀλήθεια: Das Sein, wie es sein soll, das der Idee entsprechende Sein, womit eben das gesamte Gebiet des Sittlichen umspannt würde.

Bewußtsein gegenwärtig ist. Doch tritt es hier offenbar nicht in dieser Allgemeinheit auf, freilich auch nicht im Sinn der justitia distributiva, wohl aber im Sinn der Normalität des sozialen Verhaltens: „was recht u. billig ist".[1]) — Es folgt: ὅσα ἁγνά. Ἁγνός hat ursprünglich wie σεμνός eine religiöse Beziehung, doch ist dieselbe vielfach völlig verblaßt. Es bezeichnet dann die Unbeflecktheit, ganz besonders, wenn auch nicht ausschließlich, auf geschlechtlichem Gebiet. So wird man es hier von Keuschheit im weitesten Sinne zu nehmen haben. Ob wirklich die vier Begriffe paarweise gedacht sind, wobei etwa je eine Klimax vom ersten zum zweiten statthabe (Hpt.), ist fraglich. Bei der nicht ganz scharf zu ziehenden Abgrenzung der Begriffe (vgl. die letzte Anm.) wird eine solche vermeintliche Aufdeckung der inneren Ordnung immer etwas Subjektives und damit Unsicheres an sich tragen. Pl liebt es in derartigen Aufzählungen gewissermaßen die Fülle mehr oder weniger wahllos auszuschütten (vgl. als Musterbeispiel Rm 1, 29 ff.). Dann wird man aber auch die letzten zwei Begriffe nicht als Begriffspaar zu nehmen haben, indem man προσφιλής passivisch faßt („was beliebt ist"), sondern letzteres aktivisch nehmen: „was liebreich ist". Es nähert sich schon dem „decorum" neben den zuvorgenannten „honesta". Ganz dem Gebiet des decorum (dem ἔπαινος neben den ἀρεταῖς) gehört dann das Letzte: ὅσα εὔφημα an, d. i. was glückverheißend ist oder auch, wie Luther übersetzt: „was wohllautet". — Zusammenfassend schließt sich in an 2, 1 erinnernder Form an: εἴ τις ἀρετὴ καὶ εἴ τις ἔπαινος. Wie gesagt, weist auch dies darauf, daß wir mit Recht vorher verschiedene Stücke nebeneinander gestellt verstanden, da man andernfalls auch hier noch ὅσα erwarten sollte. — Ἀρετή, sonst im NT nur bei Petrus, ist natürlich sittlich bedingt, ganz unser „Tugend". Daneben tritt ἔπαινος. Doch braucht man dies deshalb nicht gerade für Gegenstand des Lobes zu nehmen, als ob es mit εἴ τις ans Vorige angeschlossen wäre. Der Gedanke wird sein: „gibt's irgendeine Tugend, wird irgendwo ein Lob laut, das fasset ins Auge."[2]) Da in der ganzen Auf-

---

[1]) Die Grenze nach den anderen Begriffen ist freilich nicht ganz scharf zu ziehen. Was ἀληθές ist, ist auch δίκαιον und was δίκαιον auch σεμνόν und ἁγνόν. Aber man wird doch immer derartige Unterschiede machen. Ein Verhalten, das im Gegensatz zu unlauterm Wesen steht, ist zwar „gerecht", aber wir nennen es „wahr" oder „wahrhaftig". Ein rechtschaffenes, Gottes Weg treulich einhaltendes Tun schließt das ἀληθῆ εἶναι ein, aber wir bezeichnen einen solchen Menschen als δίκαιος. So auch hier.

[2]) Der Umstand, daß der Begriff der ἀρετή im biblischen, speziell im ntl Griechisch nahezu fehlt, wird von Mey. mit Recht dadurch erklärt, daß dem atl und ntl Ideenkreise andere Bezeichnungen näher lagen, wie δικαιοσύνη, ὑπακοή, ἁγιότης u. dgl. Auch in der christlichen Gemeindesprache, in den Gebeten und Kirchenliedern hat sich der Terminus (spez. im Deutschen: Tugend) wenig eingebürgert. Nur zu Zeiten rationalistischer Verflachung

zählung kein spezifisch christlicher Ausdruck vorkommt, so hat man übrigens geschlossen, daß Pl hier nur sagen wolle, die Leser möchten darauf bedacht sein, vor dem Richterstuhl des allgemeinen sittlichen Urteils zu bestehen. Doch ist dies eine unberechtigte Einschränkung, zumal zuvor doch gar nicht bloß von „spezifisch religiösen Tugenden" die Rede war, an denen die Gemeinde nicht meinen soll genug zu haben (vgl. v. 5). Was der Ap fordert, ist vielmehr, daß schließlich die Leser Allem, was sie überhaupt — sei es auf christlichem oder auf außerchristlichem Gebiet — an nach christlichem Urteil lauterem, ehrenhaftem, gerechtem Wesen etc., überhaupt an irgendwelchen Tugenden ersehen, nachdenken sollen, scil. wie sie daran teilnehmen mögen.

Um so leichter kann sich asyndetisch, d. h. aber hier als Parallelsatz anschließen: ἃ καὶ ἐμάθετε κτλ. ταῦτα πράσσετε. Es ist dabei nicht an spezifisch anderes gedacht neben dem zuvor aufgezählten, als ob es hieße: καὶ ἅ od. ähnlich, sondern es wird dasselbe, was mit ὅσα allgemein bezeichnet war, nun mit ἅ als das ihnen konkret in der christlichen Predigt und an des Ap Vorbild vor Augen Liegende aufgefaßt: „Schließlich, ihr Brüder, wieviel wahr etc. ist, dem denket nach! Was ihr gelernt habt und an mir erseht, das tut!" Die vier καί sind aber nicht so zu fassen, daß das erste (= auch) in Korrelation zu dem ταῦτα des Nachsatzes stünde, die anderen drei einfach anreihend gedacht wären, sondern es besteht eine Korrelation zwischen den καί selbst, aber wieder nicht so, daß das zweite, dritte und vierte zum ersten in Korrelation gedacht wäre (sowohl —, als —, als —, als —) oder je das erste und zweite und das dritte und vierte (sowohl — als, sowohl — als), sondern das erste und dritte sind es, die in Korrelation stehen: „Was ihr sowohl lerntet und empfinget als hörtet und sahet an mir, das tut." [1]) — Dabei ist es unnötig, das ἐν ἐμοί zeugmatisch auch zu dem ersten Begriffspaar zu ziehen, wenn dies auch sachlich angängig wäre. Es gehört nur zu ἠκούσατε καὶ εἴδετε (vgl. 1, 30) und stellt des Ap Vorbild, davon sie vernommen und das sie vor Augen gehabt, neben das, was sie, scil. durch die christliche Predigt, lernten und überkamen. Daß dies ihnen ursprünglich auch durch den Ap vermittelt ward, kommt hier nicht in Betracht. Es ist allgemein gedacht, wie ja auch wirklich andere neben und nach dem Apostel mitwirkten. Παραλαμβάνειν könnte an sich übrigens auch das Aneignen des Ge-

---

spielt er eine Rolle. Zu ἔπαινος fügen die Abendländer vielfach ἐπιστήμης, wohl eine alte Glosse.

[1]) Diese Fassung der verschiedenen καί ist keineswegs willkürlich, sondern sie ist durch die Sache an die Hand gegeben, indem sich die zwei Begriffspaare durch den Sinn von selbst ja eng zusammenschließen: μανθάνειν und παραλαμβάνειν, ἀκούειν und ἰδεῖν (ἐν ἐμοί).

lernten bezeichnen. Doch widerspräche dies dem Gebrauch des Ap und fiele zugleich aus dem Ton der übrigen Worte. Es drückt im Unterschied von *μανθάνειν* (= zu wissen bekommen) das „zu eigen bekommen", den Eintritt in den inneren Besitz der gelernten Sache aus: das „übernehmen" sozusagen mit intransitivem Beigeschmack (= überkommen).[1]) Der Nachsatz endlich klingt an v. 7 an, doch die Verheißung noch voller und allgemeiner fassend: „Und der Gott des Friedens, d. h. der Gott, der danach zu charakterisieren ist, daß *εἰρήνη* — und zwar in dem zu v. 7 (vgl. Eph 1, 2) beschriebenen Sinne — von ihm ausgeht, der umfriedetes Sein darreichende Gott wird mit euch sein und also seine *εἰρήνη* euch darreichen."

Der Brief schien hiermit definitiv am Ende. Nur etwa einige Grüße sollte man nach Pli Art noch erwarten. Aber der Ap hat nochmals einen Nachtrag auf dem Herzen. Man versteht denselben wohl meist als eine Art nachgebrachten Dankes für die Gabe der Philipper, die Epaphr. gebracht. Aber nicht nur daß kein Wort eigentlichen Dankes dasteht: wenn wir recht gesehen haben (vgl. Einl. S. 19f.), hat der Ap Quittung und Dank bereits nach Philippi ergehen lassen. Angesichts aber der Niedergeschlagenheit, aus der heraus die Antwort der Gemeinde ergangen war, aus der heraus die Gemeinde auch wohl den Dank Pli fast mehr wie eine unvermeidliche Höflichkeit angesehen hatte, hielt es der Ap für gut, doch noch einmal auf die Gabe zurückzukommen und die Gemeinde zu versichern, wie sehr er sich darüber gefreut habe im Herrn. Doch gibt er der Sache gleich eine etwas andere Wendung, indem er nicht über die erhaltene Gabe selbst, sondern über das, was dadurch zugunsten der Leser sich dokumentierte, seine Freude ausspricht.

„Ich freute mich aber im Herrn gar sehr, daß ihr *ἤδη ποτὲ ἀνεθάλετε τὸ ὑπὲρ ἐμοῦ φρονεῖν*". Das „im Herrn" folgt paulinischer Denkweise, indem es auch dies Freuen als ein in der Sphäre Christi sich vollziehendes hinstellt. Nicht sein irdisches Interesse, Christi Sache motivierte letztlich seine Freude. — Dieselbe betraf aber ein *ἀναθαλεῖν* der Leser. Daß das *ἀνα* — „hier nicht von einem wiederholten Blühen, sondern in lokaler Bedeutung" gemeint sei, ist — wie man gesagt hat — anerkannt. Aber doch ist wohl allgemein die Vorstellung die, daß es nach des Ap Meinung wieder zu einem Zustand gekommen ist, wie er früher war. Dies fordert in der Tat der Zusammenhang (vgl. v. 15f.) und so wird man es wohl, da *ἤδη ποτέ* nun einmal nicht „schon wieder" oder „endlich wieder" heißt, in dem *ἀνα-* zu finden haben.[2]) *Ἤδη ποτέ* kann

[1]) Vgl. Hfm.: „Was sie gelernt haben, ist ihnen nicht unbekannt, was sie überkommen haben, nicht fremd geblieben."

[2]) Wir haben auch im Deutschen mit „auf-" zusammengesetzte Verba, die sowohl die Rückkehr zum früheren als das in die Höhe gehen bedeuten können; vgl. *ἀναίθειν* = aufflackern u. dgl. Ja selbst aufgrünen läßt sich

dabei nur, wie Rm 1, 10, „endlich einmal" sein.[1]) Das Verbum aber hat man zumeist intransitiv gefaßt, und zwar neuerlich mit Vorliebe so, daß es nicht etwa ein Aufblühen im Sinne eines „sich aufschwingens" bezeichnet, wie Chrys. u. a. verstanden, sondern im Sinne eines „Emporkommens", eines Wiederaufblühens des Wohlstandes. Doch läßt sich nicht verkennen, daß der Infinitivsatz sich dabei schlecht anschließt. Die beliebte Fassung als Akkusativs der Näherbestimmung: „was das zu meinen Gunsten bedacht sein anlangt", versagt ganz. Man müßte τὸ ὑπὲρ ἐμοῦ als Objekt zu φρονεῖν fassen und den Infinitiv epexegetisch nehmen. Aber man sollte da erwarten, daß der Ap gesagt hätte: „daß ihr wieder aufblühtet, auf mein Bestes bedacht sein zu können" (vgl. schon Weiß). Die Bemerkung Hfms., daß der Infinitiv sich daher erkläre, daß schon das Regens den Begriff eines Könnens in sich schließe, erledigt das nicht. Denn in Wahrheit bliebe dies Moment doch unausgedrückt.[2]) Vor allem aber macht das ἐφ' ᾧ große Schwierigkeiten. Man kann es telisch nehmen: „worauf", natürlich nicht mit Beziehung auf das τὸ ὑπὲρ ἐμοῦ φρονεῖν, was mit Hfm. zu reden einen gar zu „verzwickten" Gedanken ergäbe, aber mit Beziehung auf das ἀνεθάλετε. Aber auch der Gedanke wäre höchst seltsam. Oder man faßt es wie Mey. mit Bezug auf τὸ ὑπὲρ ἐμοῦ, bekommt aber damit die Unmöglichkeit, daß gesagt wäre, endlich einmal wieder seien die Leser zum bedacht sein für des Ap Bestes gekommen, auf welches Beste sie auch bedacht gewesen seien. Oder wieder man nimmt es begründend (ἐπὶ τούτῳ ὅτι) und zieht es höchst gezwungener Maßen zu ἐχάρην (so Mey. vorschlagsweise und Hpt., wenn auch mit etwas anderer Fassung des ἀνεθάλετε), wobei obendrein das gleiche Bedenken wie zuvor bleibt. Oder endlich man hält zwar die begründende Fassung fest, läßt aber den Grund eingeführt werden, dessenthalb ihr Wiederaufleben ein Wiederaufleben zur Fürsorge für ihn gewesen sei (Hfm.), eine Deutung, die noch künstlicher erscheint, als die zuvor erwähnte.

Besser würde es darum schon sein, wenn man das ἀναθάλλειν

---

so verschieden gebrauchen: „Gott ließ bei der Schöpfung die Gefilde aufgrünen", und „der Frühling macht die Wiesen aufgrünen".

[1]) Es ist wohl ein Irrtum, wenn Weiß meint, daß, da ἤδη ποτέ „schon einmal" heiße, es in der Verbindung mit ἀνα- im Verbum „schon wieder einmal" heißen könne. Es würde heißen: „daß ihr bereits einmal wiederaufblühen ließet oder -aufblühtet", was doch vielleicht etwas anderes besagen würde. Man muß sich überhaupt hüten ἤδη mit unserem „schon, bereits" zu identifizieren. Es ist „in der Tat" oder auch, wenn man die Fassung als Zeitadverbium festhält „zur Stunde" u. dgl. (vgl. Passow, s. v. und Hartung, Partikellehre I, 235 ff.).

[2]) ἀνεθάλετε heißt nicht überhaupt: „Ihr kamt wieder in die Lage", sondern: „ihr kamt wieder in günstige Lage". Hierzu könnte nur etwa treten: (τοῦ) δύνασθαι ὑμᾶς φρονεῖν τὸ ὑπὲρ ἐμοῦ, aber nicht ein bloßes φρονεῖν.

im Sinne eines „sich wieder aufschwingens“ zum φρονεῖν für den Ap faßte, und das ἐφ' ᾧ hierauf bezöge. Doch stört der ungefüge angeschlossene Infinitiv.

Am einfachsten ist es darum, das ἀνεθάλετε nach dem in LXX üblichen Gebrauch transitiv oder kausativ zu fassen: „daß ihr endlich einmal wieder aufgrünen ließet das für mich bedacht sein“, wobei das ἐφ' ᾧ telisch mit Beziehung eben auf das ἀνεθάλετε steht: „worauf ihr auch bedacht waret, waret aber in ungünstiger Lage“. Daß „darin unausweichlich der Gedanke liege, daß Pl mit Ungeduld auf das Geschenk der Philipper gewartet habe“ (Hpt.), ist hiergegen ebenso wenig geltend zu machen, wie daß „der Schein entstünde, als wenn die Philipper durch ihre Schuld das nicht früher getan hätten“, und daß es nicht nur „ein unzarter, sondern ein tatsächlich falscher Ausdruck sei, da in den unmittelbar folgenden Worten ausgesprochen werde, daß die äußeren Verhältnisse bisher den Philippern eine Geldsendung unmöglich gemacht“ (Ders.). Es wird als Gegenstand der Freude des Ap lediglich die Tatsache konstatiert, daß die Philipper es endlich einmal wieder dazu gebracht haben aufsprossen zu machen etc., indem alsbald noch beigefügt wird, daß sie darauf in der Tat bedacht gewesen seien, aber unter der Ungunst ihrer Lage gestanden hätten. Von Ungeduld ist gar nichts gesagt und auch der gewisse Tadel, den schon Chrys. fand, aber dadurch abschwächt, daß das ἀναθάλλειν ja doch ein Lob sei, wird dem Ap ganz fern gelegen haben, zumal es sehr wahrscheinlich sein dürfte, daß die Bemerkung sich auf Äußerungen der Philipper zurückführt, die etwa bei Übersendung der Gabe geäußert hatten, daß sie „endlich einmal wieder dem Ap eine Blüte (oder auch eine Frucht; vgl. Sir 50, 10: ἐλαία ἀναθάλλουσα καρπούς) darbrächten“, oder die in ihrem unlängst eingetroffenen neuen Schreiben sich ähnlich ausgedrückt hatten.[1]) Um so leichter

[1]) Es liegt dies um so näher, wenn wir auch zu 1, 3, wo derselbe Gegenstand in Frage stand, mit Recht annahmen, daß der Ap auf Worte der Philipper Bezug nehme. Darf man dabei das Bild hier so fassen, daß das τὸ ὑπὲρ ἐμοῦ φρονεῖν nicht selbst als die Blüte oder Frucht gedacht ist (vgl. Sir 1, 18; 50, 10), sondern als die Pflanze sozusagen, welche zum Aufgrünen gebracht wird (vgl. Ezech 17, 24), so ist der Gedanke genau der gleiche wie dort. Wie Pl dort unterscheidet zwischen dem gesamten (sei es auch nur platonischen) und dem in der Geldsendung sich greifbar betätigenden Gedenken, so wird hier unterschieden zwischen dem ὑπὲρ αὐτοῦ φρονεῖν im allgemeinen und dem zum Aufgrünen gebrachten, dem wieder einmal Frucht bringenden φρονεῖν ὑπὲρ αὐτοῦ. — Wie die Worte der Philipper im Einzelnen gelautet haben, können wir natürlich nicht mehr feststellen. Daß aber Pl auch sonst ihm vorliegende Äußerungen in seine Rede einflicht, so daß wir oft geradezu Anführungszeichen setzen müssen, um die Sache für uns fernstehende Leser deutlich zu erhalten, dafür bieten bes. die Korintherbriefe zahlreiche Belege. Vgl. außer den

wird dann auch die Wiederholung des *φρονεῖν* im Relativsatz in etwas verschiedener Beziehung erklärlich, wenn dies auch stilistisch um des entstehenden Gleichklangs willen nicht mustergültig, aber gerade in unserem Brief mit seiner z. T. etwas nachlässigen Form (vgl. zu 1, 27 u. ö.) nicht auffällig ist.[1])

Über die letztere, mit relativischem Anschluß zwischengeschobene entschuldigende Bemerkung greift nun v. 11 zurück, indem er dem Mißverständnis wehrt, als ob die v. 10[a] geäußerte Freude aus dem Umstande entsprungen sei, daß der Ap vor der Ankunft der Sendung Mangel gelitten habe: „Nicht daß ich in Ansehung von Mangel rede (d. h. weil ich solchen empfände), scil. von der Freude, die ich gehabt." Bestätigend, bzw. begründend tritt hinzu v. 11[b]: *ἐγὼ γὰρ ἔμαθον κτλ.* Das betonte Subjekt tritt aber nicht anderen gegenüber, die das nicht gelernt haben, sondern es ist, wie Hpt. mit Recht bemerkt, durch den Gedanken hervorgerufen, daß Pl nicht um seinetwillen, sondern um der Leser willen sich der Gabe gefreut hat (vgl. v. 14 und 17): „Ich nämlich für mein Teil lernte in den Verhältnissen, in denen ich (jeweils) bin, an mir selbst genug zu haben."

v. 12 führt das näher aus, und zwar so, daß auch schon in der ersten Satzhälfte das doppelte *καί* in Korrelation steht. Also nicht: „ich weiß auch kümmerlich gestellt zu sein, und andrerseits wieder: ich weiß auch reichlich zu haben"; sondern: „ich weiß (= ich verstehe mich darauf) sowohl kümmerlich gestellt zu sein als ich weiß reichlich zu haben". Es wird dies durch die folgende Gegenüberstellung an die Hand gegeben (*καὶ χορτάζεσθαι καὶ πεινᾶν, καὶ περισσεύειν καὶ ὑστερεῖσθαι*) und angesichts der Grundbedeutung des korresponsiven *καί* — *καί* durch die Stellung dieser Partikeln je nach, statt vor dem zweimaligen *οἶδα* nicht verboten.[2]) Das *εἰδέναι* ist dabei Wissen von etwas aus Erfahrung. Entsprechend ist dann *μεμύημαι* das Eingeweihtsein in etwas durch Erleben, wobei der starke Ausdruck (vom Mysterienwesen her-

---

gewöhnlich angeführten Fällen meinen Aufsatz zu 1 Kr 1, 4—9 in Neue Jahrbb. f. deutsche Theologie 1894, S. 198 ff.

[1]) Daß *φρονεῖν* bei der oben vorgetragenen Erklärung in verschiedener Bedeutung gebraucht sei, ist wieder ein ungenauer Ausdruck. Es ist beidemal „bedacht sein", das eine Mal „für Jemanden", das andre Mal „auf etwas". Daß *φρονεῖν ἐπί τινι* heiße: auf etwas stolz sein (Hfm.), ist ein Irrtum. Es kann wohl gelegentlich so gemeint sein, aber es ist dies keineswegs notwendig. — *ἀκαιρεῖν* heißt natürlich nicht: „keine Zeit haben", sondern es ist der Gegensatz von *εὐκαιρεῖν* im Sinne von: „gute Zeit haben", im Wohlstand leben (vgl. Polyb. 4, 60, 10).

[2]) *ταπεινοῦσθαι* bekommt seine Färbung natürlich durch den Gegensatz, doch mag man zugeben, daß die obige Übersetzung immerhin etwas ungenau ist, denn *ταπεινόω* ist niedrig machen. Genauer wird man darum sagen: „ich verstehe mich darauf niedergebeugt zu werden", d. h. mich unter drückende Verhältnisse beugen zu lassen.

genommen) nicht ohne Absicht sein wird. Doch verbietet sowohl der Sprachgebrauch, wonach μυεῖσθαι mit dem Akkusativ verbunden zu werden pflegt, als der entstehende Sinn, das ἐν παντὶ καὶ ἐν πᾶσιν zur Angabe des Gegenstandes dienend zu fassen, in den der Ap eingeweiht ist. Nur daß man darum diese Näherbestimmung kaum mit Hfm. in nachschleppender Weise zum Vorangehenden zu ziehen genötigt ist, sondern man wird sie mit den folgenden Infinitiven zusammennehmen: „in jedem und allem, in jeder einzelnen Beziehung und Lage und im gesamten Leben bin ich darin eingeweiht, jetzt ersättigt zu werden, jetzt Hunger zu leiden, jetzt reichlich zu haben, jetzt Mangel zu haben.

v. 13 steigert die Aussage über das ἐν παντὶ καὶ ἐν πᾶσιν καὶ χορτάζεσθαι καὶ πεινᾶν μεμύημαι hinaus noch einen Schritt weiter: „überhaupt Alles vermag ich in dem mich starkmachenden". [1]) Hätte Pl nur sagen wollen, daß er alles Vorbenannte durch Chr. vermöge, so hätte er sicher den Artikel vor πάντα gesetzt. Andrerseits will natürlich πάντα nicht schlechthin alles, was es gibt, bezeichnen. Es schränkt sich durch den Kontext von selbst auf alles ein, was Beruf und Lebensführung an ihn bringt. In nichts, was ihm etwa auferlegt wird, wird er unterliegen, solange der ihn starkmachende mit ihm ist. Dieses ἐνδυναμοῦν ist natürlich nicht als eine magische infusio virium gedacht, sondern als eine stete Kräftigung durch das Bewußtsein der Gemeinschaft mit Christo, bzw. durch ein stetiges Getragensein durch seinen Geist.

Aber trotz dieser Erhabenheit über menschliche Hilfsmittel und Hilfe bleibt es dabei (v. 14): „Gut handelten die Leser gleichwohl, indem sie an seiner Bedrängnis sich beteiligten, oder, wie man vielleicht noch genauer sagt, indem sie sich durch (tätige) Anteilnahme an des Ap Bedrängnis zu Genossen derselben machten." Das καλῶς bezeichnet ihr Tun als ein sittlich vortreffliches. Sollen die Leser wissen, daß der Apostel nicht schwer getragen hat unter dem längeren Ausbleiben ihrer Gaben (vgl. 1, 3), so sollen sie doch auch wissen, daß er ihr Geschenk anzuerkennen weiß; nicht weil er Verlangen danach hätte beschenkt zu werden, sondern weil sie sich selbst damit dienen (vgl. v. 17).

Eine eingehende Erörterung erfordern nun aber wieder die beiden folgenden Verse. Mit einem οἴδατε δὲ καὶ ὑμεῖς, Φιλιππήσιοι setzen sie ein. [2]) In der Regel faßt man dies als Einführung des Folgenden, so daß also mindestens das erste ὅτι (v. 15), oder auch beide (v. 15 und v. 16) referierend gedacht sein sollen.

[1]) Die LA Χριστῷ hinter ἐνδυναμοῦντί με (gegen BκAD u. v. a.) ist eine verbreitete Glosse — sachlich durchaus richtig.

[2]) Das δὲ fehlt allerdings bei DE u. a., dürfte aber doch sicher ursprünglich sein.

Erst Hfm. hat um der unleugbar entstehenden Schwierigkeiten willen davon abgesehen und die Worte als Abschluß des Vorigen gefaßt, während die mit ὅτι eingeführten Sätze als Begründung dienen sollen: „Das wißt aber auch ihr, ihr Philippesier! sintemal ja etc.“ Was sie wissen, soll also dies sein, daß sie wohlgetan haben, den Ap zu unterstützen. Und warum sie es wissen, sollen die parallel gedachten Begründungssätze sagen: weil es nicht das erste Mal ist, daß sie ihm solche Gabe haben zukommen lassen. Aber mit Recht hat man dies zumeist abgelehnt. Mag man zugeben, daß die Objektlosigkeit des οἴδατε nicht weiter störe, obgleich sie doch etwas Überraschendes behielt, so ist jedenfalls schon die Mitteilung, daß dies (das καλῶς ἐποιήσατε) auch die Philipper (so gut wie andere Gemeinden) wissen, sehr seltsam. Noch seltsamer aber wirkt die Begründung: „weil im Anfang des Ev., als ich ausging von Macedonien, keine Gemeinde außer euch mit mir Gemeinschaft hielt etc., weil sogar in Thessalonich ihr mehrmals mir für meinen Bedarf sandtet. Was man erwarten sollte, wäre mindestens die Betonung, daß sie schon im Anfang (nicht aber nur, daß sie im Anfang als die Einzigen) den Ap unterstützt hätten, bzw. daß sie dies von Anfang an und auch weiterhin noch getan hätten. Aber weder das Eine noch das Andere steht da. Außerdem aber sollte statt ὅτι vielmehr γάρ geschrieben sein (vgl. die folg. Anm.). So wird man also auf die referierende Fassung des ὅτι zurückgewiesen und zwar nicht nur des ersten ὅτι in v. 15, wie Hpt. vorschlägt, sondern auch des zweiten am Anfang von v. 16. Hpt. meint allerdings, daß die zweite Aussage sich nicht unter das οἴδατε δὲ καὶ ὑμεῖς schicke. Vielmehr begründe oder bestätige sie nur die Aussage, daß im Anfang des Evangeliums die Philipper allein den Ap unterstützt hätten, wobei freilich das ὅτε ἐξῆλθον ἀπὸ Μακεδονίας nicht heißen könne: „als ich Macedonien verließ oder verlassen hatte“, sondern nur: „als ich von Macedonien den Ausgang nahm“. oder wie Hpt. umschreibt: „als ich meinen Missionslauf in Macedonien begann“. Aber man sieht nicht ein, warum v. 16 nicht ebensogut wie v. 15 von οἴδατε καὶ ὑμεῖς soll abhängen können. Es handelt sich um die Erinnerung an Tatsachen einer fernen Vergangenheit, wobei wir bei v. 16 wohl in Anschlag bringen dürfen, daß angesichts des jedenfalls nur kurzen Aufenthalts in Thessalonich die damaligen, mehrfachen Gaben recht bescheidene Summen dargestellt haben werden — vielleicht die Erträgnisse einmaliger Sammlungen bei Gemeindezusammenkünften. — Dazu kommt, daß jenes Verständnis der Zeitbestimmung: ὅτε ἐξῆλθον κτλ. recht fern liegen dürfte; insbesondere aber wieder, daß die Übersetzung von ὅτι mit „denn“ d. h. seine Gleichsetzung mit γάρ im vorliegenden Falle kaum zulässig ist.[1])

[1]) Es ist zwar schon gelegentlich anerkannt worden (vgl. S. 90), daß

Wir fassen also beide ὅτι referierend und parallel. Dabei wird das ἐν ἀρχῇ τ. εὐαγγελίου im ersten Satz zwar nicht heißen: „als das Evangelium bei euch verkündet zu werden anfing (= als ihr die ersten Predigten zu hören bekamt)", wogegen allein schon das ὅτε ἐξῆλθον κτλ. entscheidet, wohl aber wird es allerdings vom Standpunkt sozusagen der Philipper, auf deren Wissen ja rekurriert wird, geschrieben sein, aber so, daß gemeint ist: „als das Evangelium sozusagen anfing in eurem Gesichtskreis eine Rolle zu spielen, wozu dann das ὅτε ἐξῆλθον κτλ. als genauere Bestimmung des Zeitpunkts des κοινωνεῖν hinzutritt, sei es, daß man dabei den Aorist von dem Moment des Eintretens des κοινωνεῖν versteht, sei es, daß man ihn mit verschiedenen Auslegern plusquamperfektisch faßt: „als ich ausging" oder „als ich ausgegangen war".[1])

Die Sätze lauten also: Es wißt aber auch ihr, o Philippesier, daß in der Anfangszeit der Frohbotschaft, damals als ich hinausging weg von Macedonien keine Gemeinde in Gemeinschaft zu mir stand (oder auch trat) in der Art, daß von einer Gegenrechnung im Geben und Nehmen gesprochen werden kann, als ihr allein; daß

ὅτι sich hier und da dem argumentativ-explikativen Gebrauch von γάρ stark annähert, bes. in Fällen, wo der zu begründende Satz von einem verbum dicendi oder cogitandi abhängt, indem dann die Sache so gedacht ist, daß das ὅτι den Realgrund für das Hauptverbum und damit den Erkenntnisgrund für die abhängige Aussage bringt („weil es so und so steht, wißt ihr, daß das und das der Fall ist" = „ihr wißt, daß das und das der Fall ist, denn es steht ja so"). Aber wie unnatürlich wäre das hier: „Ihr wißt, daß im Anfang ihr allein mir regelmäßig Gaben sandtet, weil ihr mich auch in Thessalonich mehrfach unterstütztet!" Hier könnte wirklich nur γάρ stehen: „Ja, habt ihr doch auch (schon) in Thessalonich mich mehrfach unterstützt!" — Gegen die Hptsche Deutung aber des ὅτε ἐξῆλθον ist noch zu bemerken, daß damit der Eindruck noch verstärkt wird, den schon das ἐν ἀρχῇ τ. εὐαγγ. nach der üblichen Fassung macht, als wolle Pl wirklich den Anfang seiner europäischen Mission mit dem Anfang der Mission überhaupt gleichsetzen, was doch angesichts des Umstandes, daß schon vor ihm, insbesondere in Israel, und dann durch ihn selbst, insbes. im Südosten Kleinasiens eine recht ausgiebige Ausbreitung des Evangeliums stattgefunden hatte, recht unwahrscheinlich ist, selbst wenn man mit Whlbg. den Gegensatz formuliert: „im Unterschied von der Gegenwart, in der das Evangelium von Jerusalem bis Rom verkündigt wird."

[1]) Daß die oben angegebene Auffassung der ἀρχὴ τ. εὐαγγ. im Sinne der Philipper notwendig einen Zusatz erfordert hätte (ἐν ὑμῖν od. dgl.), sollte man nicht behaupten. Wenn ich einem Studenten, wenn ich etwa meinem Sohne, schreibe: „Du weißt, daß du im Anfang der akademischen Studien, als du die ersten selbständigen wissenschaftlichen Interessen zeigtest, mir öfter über deine Fortschritte Bericht gegeben hast", so versteht es sich von selbst, daß ich nicht den Anfang akademischer Studien überhaupt meine, sondern die Zeit, wo für ihn das Studium begann. Ebenso hier: „im Anfang der Frohbotschaft", d. h. in der Zeit als diese in euren Gesichtskreis getreten war". — Daß das ἐξῆλθον unbedingt plusquamperfektisch gefaßt werden müßte, da andernfalls das Imperf. stehen würde, ist wohl zuviel behauptet, bes. wenn ἐκοινώνησεν doch heißen kann: „in Gemeinschaft trat."

auch in Thessalonich ihr etliche Male für mein Bedürfnis mir eine Zusendung machtet."[1])

Aber allerdings, es ist noch zu fragen, wie diese Sätze sich in den Kontext fügen. Sie sind weder geeignet, den vermeintlichen Tadel v. 10 nachträglich zu beheben, zumal nachdem schon v. 10^{b} und wieder v. 14 anerkennende Worte zwischeneingetreten sind, noch können sie v. 14 bestätigen sollen, als ob es hieße: *οἴδατε γάρ*. Eher könnte man denken, daß gesagt sein solle, der Ap könne das aber auch von ihnen erwarten auf Grund ihres früheren Tuns (vgl. Weiß), bzw. sie seien aber auch dazu verpflichtet auf Grund der Abmachung in früherer Zeit (Holst.). Doch müßte dabei wieder das von Anfang an hervorgehoben sein (nicht: „daß im Anfang keine Gemeinde außer euch") und es sollte bes. bei Holstens Fassung vielmehr betont sein, daß Pl mit ihnen in solche Liebesgemeinschaft getreten sei, nicht daß sie das *κοινωνεῖν*

[1]) Der Ausdruck *εἰς λόγον δόσεως καὶ λήμψεως* läßt sich im Deutschen nicht nachahmen. Schöttgen (horae hebr.) erinnert an das rabbinische על דבר משא ומתן; verwandte Ausdrücke aus griechischen Schriftstellern gibt Wetstein z. St.; vgl. auch Sir. 42, 7. Jedenfalls ist *κοινωνεῖν τινι* wesentlich = Jemandes Genosse sein oder werden und das *εἰς* zeigt die Richtung an, in welcher diese Genossenschaft liegt. *Λόγος* wird aber dann nicht pleonastisch die „Rücksicht" sein, was eben in dem *εἰς* schon liegt (in Richtung auf = rücksichtlich), sondern es wird „Rechnung" bedeuten, und die Genit. bezeichnen diese als eine auf Geben und Nehmen sich erstreckende. Dabei denkt man naturgemäß dies Geben und Nehmen beiderseitig. Pl. gibt Geistliches und empfängt Natürliches, die Philipper umgekehrt (vgl. 1 Kr 9, 11). Eine feste Abmachung regelmäßiger Unterstützung braucht darum nicht geradezu angenommen zu werden, doch wird man immerhin vermuten dürfen, daß die Philipper, nachdem sie dem Ap. kleine Beträge nach Thessalonich nachgesandt (v. 17), etwa auch für weiterhin sich die Erlaubnis ausgebeten haben, ihm nach Möglichkeit durch größere Beträge ihren Dank auszudrücken, wenn er in Korinth oder überhaupt in größerer Ferne sein werde (vgl. auch 2 Kr 11, 9). — Der Ausdruck *καὶ ἅπαξ καὶ δίς* (v. 16) läßt sich schlecht nachahmen, „nicht nur — sondern auch" trifft nicht ganz. Vielleicht, daß unser partikelloses „ein, zwei Mal" am besten entspricht. Vielleicht aber, daß die zwei *καί* gar nicht korrelat sind, sondern das erste anschließt: „und das!" oder „und zwar!" Jedenfalls handelt sichs um mehrere Fälle. Man hat dies angesichts der kurzen Zeit, die die AG für den Aufenthalt in Thessalonich angibt, auffällig gefunden. Aber abgesehen davon, ob Lk wirklich nur 3 Wochen als Zeit des ganzen Aufenthalts in Thessalonich meint, ist es denkbar, daß die Philipper mehrfach Beträge hinschickten, zumal wenn wir mit Recht dieselben als nur gering vorstellten, womit dann auch die Nachstellung des Gedankens von v. 16 nach v. 15 sich erklärt und zugleich der Einwand aus 1 Th 2, 9 sich erledigt. Daß 1 Kr 9, 18 kein Bedenken machen kann, ergibt sich schon aus 2 Kr 11, 9. Was der Ap vermied, war lediglich, sich von einer Gemeinde, in der er wirkte, unterhalten oder gar sich eigentlich honorieren zu lassen. — *Ἐν Θεσσαλονίκῃ* steht natürlich nicht für *εἰς Θεσσ.*, sondern es ist von dem Standpunkt des Empfängers aus gedacht und prägnant geredet. — *Εἰς τὴν χρείαν*, (das *εἰς* von Etlichen gestrichen, sei es versehentlich hinter *ΛΙΣ*, sei es um ein Objekt zu *ἐπέμψατε* zu gewinnen) heißt einfach: in der Richtung auf das Bedürfnis.

vollzogen hätten. Das einzig wirklich Erträgliche scheint zu sein, daß die v. 14 ausgesprochene Anerkennung verstärkt werden soll. Doch wäre auch da, wie bei der Hfm.schen Erklärung, zu erwarten, daß in v. 15 dem ἐν ἀρχῇ τ. εὐαγγ. ein ἤδη vorangestellt wäre, bzw. daß eben dies und nicht die Singularität des Tuns der Philipper herausgehoben wäre. Dazu bliebe die Einführung οἴδατε δὲ καὶ ὑμεῖς einigermaßen auffällig, wenn auch nicht unmöglich. Man wird darum kaum mit voller Befriedigung von den Versen scheiden, und es ist nicht unberechtigt zu fragen, ob der Grund vielleicht nicht am Auslegen, sondern darin liege, daß der Text frühzeitig in Unordnung gekommen. Freilich könnte es sich dabei nicht um Verschreibung einzelner Worte handeln, sondern man müßte etwa annehmen, daß die zwei Verse ursprünglich als Randglosse vom Ap dem Briefe beigefügt seien, von den ersten Abschreibern aber an falscher Stelle in den Text hineingezogen worden wären. Die Stelle, wo die Worte am passendsten am Rande stehen dürften, scheint mir v. 10 b zu sein. Es mochte nämlich in der Tat dem Ap beim Überlesen des Schreibens der Eindruck entstehen, als ob die anerkennende Bemerkung doch etwas dürftig klinge: „worauf ihr auch bedacht waret, waret aber in übler Lage." Und so hätte er denn am Rande beigefügt: „Es wißt aber auch Ihr, o Philippesier, daß am Anfang Ihr die Einzigen waret etc., daß sogar in Thessalonich Ihr mir mehrmals eine Unterstützung gesandt habt." Das καὶ ὑμεῖς möchte dabei unwillkürlich durch Nachwirkung des ἐχάρην im Text veranlaßt sein, während man bei ursprünglicher Zugehörigkeit der Verse zum Texte nach v. 14 καὶ αὐτοί erwarten sollte. Die falsche Einstellung aber der Worte in den Text konnte um so leichter eintreten, weil in solchen Fällen, wie die Papyri zeigen, eine genaue Anzeichnung der Stelle für einen Nachtrag nicht üblich gewesen zu sein scheint.[1])

Mag man nun den Vorschlag annehmen oder nicht, so ist der Anschluß von v. 17 begreiflich, wenn man auch kaum wird leugnen können, daß er bei der Ausschaltung von v. 15 f. leichter ist, als ohnedem.[2]) In jedem Falle wird abgelehnt, daß die Anerkennung des Tuns der Philipper, die in v. 14 ausgesprochen war, implicite aber auch v. 15 f. vorliegt, nicht aus dem „Verlangen des Ap nach der Gabe" herstammt. Der Artikel bei δόμα erklärt sich nicht daraus, daß der Schreibende an die letzte Sendung denke. Dann müßte das

[1]) Man vgl. z. B. Berl. Pap. 423 u. 424, wo der Zusatz quer den Rand entlang geschrieben ist und zwar 424 offenbar nicht, wie 423 möglich, als eigentliches Postscriptum. Dazu die Interlinearkorrekturen 416; 942 u. ö., vgl. Bd. X, S. 272.

[2]) Vgl. Hfm., der seine eigentümliche Erklärung von v. 15 f. nachträglich sogar damit stützt, daß v. 17 sich nicht gut an den Gedanken von v. 15 f., wohl aber an den von v. 14 anschließe.

Verbum präteritisch stehen. Vielmehr folgt er der Vorliebe des Griechen für konkrete Vorstellungsweise, indem dem Ap die jeweilige Gabe vor Augen steht, die, wenn die Leser sich an seiner Bedrängnis beteiligen, herausspringt. Wir würden, unserer abstrakteren Weise folgend, sagen: „nicht daß ich Verlangen trüge nach Beschenkung", d. h. danach, eine Gabe oder auch Gaben zu erhalten.[1]) Entsprechend geht es weiter: „vielmehr trage ich Verlangen nach der Frucht, der sich mehrenden für eure Rechnung", d. h. daß sich für eure Rechnung Frucht auf Frucht häufe. Dabei ist wohl nicht an den Segen zu denken, den die Gabe den Gebern — hier also den Philippern — unmittelbar oder in der künftigen Vergeltung bringt, da doch dann kaum so gesagt werden könnte, daß der Ap danach verlange (vgl. Hfm.). Auch die Frucht seiner Arbeit wird er nicht im Auge haben, da hiergegen allerdings wohl der Artikel sprechen würde. Die Meinung wird vielmehr sein, daß er in den Gaben die Frucht, nämlich ihres Christenstandes, herbeiwünsche (vgl. 1, 11). Hinzutritt *τὸν πλεονάζοντα εἰς λόγον ὑμῶν*. Auch hier wird man *εἰς λόγον* nicht mit „rücksichtlich" wiedergeben, sondern wie v. 15 die Vorstellung einer „Rechnung" anzunehmen haben: die sich mehrende in eure Rechnung hinein, d. h. so, daß sie als wachsender Posten auf euer Guthaben kommt.[2])

Einigermaßen auffällig ist nun wieder der Anschluß von v. 18: *ἀπέχω δὲ πάντα*. Man sieht nicht recht ein, warum der Ap dies noch bemerkt, nachdem er eben gesagt hat, daß er nicht Verlangen trage nach der Gabe, sondern daß er verlange nach der Frucht etc. Man sollte etwa erwarten: „Diese aber habt ihr ja reichlich hervorgebracht od. dgl." Doch löst sich die scheinbare Unstimmigkeit, wenn man den Partizipialsatz *δεξάμενος κτλ.* nicht bloß zu *πεπλήρωμαι*, sondern zu allen drei Verben zieht: „Doch habe ich alles weg (was ich verlange) und habe reichlich, bin voll (voll aus-

[1]) Der Unterschied der Aussage von der verwandten in v. 11 ist um so deutlicher der, daß dort verneint wird, als rede der Ap aus dem Gefühl des Mangels heraus, hier als ob er aus Lust am Beschenktwerden so spreche: „*καλῶς ἐποιήσατε!*"

[2]) Das *εἰς λόγον ὑμῶν* zu *ἐπιζητῶ* statt zu dem unmittelbar vorangehenden *τὸν πλεονάζοντα* zu ziehen ist kein Anlaß. Ja es wird dadurch *τὸν καρπὸν* seltsam isoliert und das Partiz. überflüssig. Daß aber durch die Anwendung des Bildes die oben vorgeschlagene Verweisung von v. 15 in eine nachträgliche Randbemerkung widerlegt werde, wird man schwerlich sagen können. Es handelt sich hier um ein Konto in Gottes Rechnungsbuch, während in v. 15 davon nicht die Rede ist. Es bliebe höchstens eine Ideenassoziation, die aber gerade so gut umgekehrt verlaufend gedacht werden kann, indem dem Ap das Bild aus v. 17 bei der Randbemerkung zu v. 10ᵇ noch mitklingen konnte, eine Erscheinung, die sehr häufig auftritt und das oft bemerkte mehrfache Wiederauftreten bestimmter Vorstellungen oder Begriffe in einer einzelnen Schrift erklärt. Übrigens ist das Bild keineswegs fernliegend und verwandt genug mit dem vom Buch des Lebens.

gerüstet), indem ich empfangen habe von Ephroditus das von Euch!“ Die Leser sollen daraus ersehen, daß er auch nicht implicite durch das Verlangen nach der in ihren Gaben liegenden Frucht sie zu weiteren Opfern anregen möchte. Sie haben nach jeder Richtung das Ihre getan.[1]) Bezeichnet wird aber das Objekt *τὰ παρ' ὑμῶν* noch näher als „ein Wohlgeruch, ein angenehmes Opfer, Gott gefällig“, indem dadurch die Gabe nochmals darüber hinausgehoben wird, nur etwas dem Ap Geschenktes zu sein.[2])

Um so näher liegt die Zusage v. 19: Mein Gott aber, der als solcher gewissermaßen einzutreten verpflichtet ist und dies angesichts der *ὀσμὴ εὐωδίας κτλ.* zu tun nicht versäumen wird, er wird erfüllen all euren Bedarf — was es auch sei, weß ihr bedürfet, Leibliches wie Geistliches, — gemäß seinem Reichtum, der ihn dazu in den Stand setzt, *ἐν δόξῃ ἐν Χῷ Ἰοῦ*. Daß dieses *ἐν δόξῃ* als Näherbestimmung zu *τὸ πλοῦτος αὐτοῦ* gedacht sei, ist ganz unglaublich. Das würde nach paulinischem Gebrauch fordern: *κατὰ τὸ πλοῦτος τῆς δόξης αὐτοῦ* oder *κατὰ τὴν δόξαν τοῦ πλούτου αὐτοῦ*. Es ist adverbiale Näherbestimmung zu *πληρώσει*, aber nicht so, daß es instrumental gedacht wäre (durch Verleihung von *δόξα*“), sondern so, daß gemeint ist: „in herrlicher Weise“, oder „in solcher Weise, daß dabei seine *δόξα* sich voll erweist“. Dabei wird man jedoch kaum um des *πᾶσαν χρείαν* willen diesseitige Erweisungen speziell gemeint sein lassen dürfen, sondern das Künftige mindestens in dem Sinne mit einschließen, daß dabei an den Eintritt der Heilsvollendung gedacht ist: „Er wird erfüllen all euer Bedürfnis, indem er euch hienieden gibt was ihr jeweils bedürft, und euch endlich dahin führt, wo alles Verlangen definitiv gestillt wird. Und geschehen wirds in Christo Jesu, d. i. auf Grund der in Christo Jesu beschafften Gnade, bzw. in der Sphäre des Heilsmittlers.“[3])

---

[1]) Das *ἀπο* in *ἀπέχειν* besagt nicht, daß man hat, was einem zukommt (vgl. dagegen Phm v. 15), sondern, daß man „davongetragen hat“. Das *πάντα* schränkt sich durch den Kontext auf alles ein, was irgend der Ap. bedarf oder begehren konnte. Wunderlich Bengel: apocha apostolica! aber wohl kaum im Sinne gar des Grotius = Quittung im engen Wortverstand.

[2]) Die Ausdrücke nötigen nicht, hier die Vergleichung mit zweierlei Opfer anzunehmen: ein Räucheropfer, ein Schlachtopfer, was ja — insbes. das letztere — ganz fern läge, sondern die Vorstellung ist die, daß das von den Philippern Plo Dargebrachte zunächst vorgestellt wird als etwas, das lieblich zu Gott aufduftet, wie ein Gott dargebrachtes Opfer, (*ὀσμὴ εὐωδίας* nach atl. Terminologie; der Genit. qualitativ; *ὀσμή* pro concreto) und daß es dann noch konkreter direkt als *θυσία δεκτός, εὐάρεστος θεῷ* bezeichnet wird (die Termini wieder nach atl. Gebrauch; *θυσία* in dem verblaßten Sinn von Opfer überhaupt mit Zurücktreten des Moments der Schlachtung; *θεῷ* grammatisch nur zu *εὐάρεστον*, sachlich natürlich zu allen drei Stücken gehörig).

[3]) *Πᾶσαν χρείαν* kann wohl auf *εἰς τὴν χρείαν μου* v. 16 zurückweisen (Mey., Weiß), muß es aber nicht. Auch v. 11f. würde den Ausdruck,

Nicht eng anschließend, sondern neu einsetzend und damit gewissermaßen nun den wirklichen Schluß markierend fügt v. 20 an: dem aber, der unser Gott und Vater ist, der da geben wird, was v. 19 sagte, der aber überhaupt sich als der erweist, der über uns waltet in seiner tragenden Macht und sich zur Gemeinschaft erbietenden Liebe (vgl. zu Eph 1, 3; Bd. X, S. 68 Anm. 1), ihm die Ehre in die Zeiträume der Zeiträume, d. i. in die Ewigkeit hinein.[1]) Zu ergänzen ist wohl ein *ἐστίν*: Ihm gehört die Ehre ewiglich. Nicht nur hienieden, sondern über alle Zeiten hinaus will er gepriesen sein! (vgl. zu dem *ἐστίν* Hfm. zu Gl 1, 5 und Zahns Bemerkungen in Bd. IX S. 41). Es folgen v. 21 die Schlußgrüße. Zunächst Pli Gruß an jeden Heiligen! Man hat es auffällig gefunden, daß Pl nicht wie an die Römer und Korinther schreibt: *ἀσπάσασθε ἀλλήλους* (nämlich *φιλήματι ἁγίῳ*), sondern *πάντα ἅγιον*). Daß der Grund dafür darin läge, daß die 1, 1 genannten *ἐπίσκοποι* die nächsten Leser waren, ist offenkundig verkehrt. Hpt. verweist mit Recht dagegen auf das wiederholt vorkommende *πάντες ὑμεῖς*. Aber es ist auch nicht mit Hpt. speziell auf die zufällige Abwesenheit Einzelner in der Versammlung zu reflektieren. Das würde auch in anderen Briefen in Frage kommen. Es wird kein wesentlich anderer Sinn darin liegen, als in *ἀσπάσασθε ἀλλήλους* liegen würde, nur daß vielleicht ein Ton besonderer Herzlichkeit daraus hervorklingt: Grüßt mir jeden Heiligen, laßt keinen ungegrüßt! d. h. es wird die ganze Gemeinde aufgefordert, dafür zu sorgen, daß einem Jeden es zum Bewußtsein komme, daß Pl auch seiner grüßend gedacht. Dabei dürfte es sich empfehlen das *ἐν Χῷ Ἰοῦ* trotz 1, 2 nicht zu *ἅγιον* sondern zum Verb. zu ziehen. Die spezialisierende Herzlichkeit entspricht dem Ton, mit dem der Brief anhob (*ὑπὲρ πάντων ὑμῶν*, keinen ausgenommen! vgl. zu 1, 3 ff.). Weiter kommen die schon in der Einleitung S. 7 f. besprochenen Grüße der bei Pl seienden Brüder, aller Heiligen, sonderlich der kaiserlichen Dienerschaft. Endlich der Schlußwunsch, genau wie Phm und fast gleich Gl 6, 18. Die Gnade des Herrn Jesu Christi sei mit euerm Geiste. Ob ein Amen beizufügen sei, ist sehr zweifelhaft. Aber wie die Philipper zu der Fürbitte des Ap am Schluß des ihnen Zuspruch und Mahnung in reichem Maße bietenden Briefes gern ihr Amen gesprochen haben werden, so wird es noch heute jeder empfängliche Leser tun.

---

soweit das überhaupt nötig wäre, rechtfertigen. Also auch von hier aus läßt sich gegen die oben vorgeschlagene Ausschaltung von v. 15 f. nichts sagen.

[1]) Mit Recht hat man auf den Gebrauch der griech. Tragiker verwiesen, wonach ein adjektivischer Begriff durch dasselbe Adjektiv im Genit. verstärkt wird (Kühner-Gerth § 414, 5a): Die Zeiten der Zeiten, d. i. die alle Zeiten übertreffenden Zeiten, die Ewigkeitszeiten!

Berichtigungen.

S. 6 Z. 16 lies Tacit., hist. II, 79 statt 78.
S. 7 Anm. 1, Z. 1 lies S. 391f. Anm. 2 statt S. 392.
S. 7 Anm. 2, Z. 1 lies S. 391 Anm. 1 statt S. 392.
S. 38 Anm. 3, Z. 4 lies Dindorf c. 43, 4 statt 34, 4.
S. 49 Z. 27 tilge den Hinweis auf Erasmus. Sein Text und seine Paraphrasen waren mir s. Z. nicht zur Hand. Daß man ihn irrig angeführt hat, gründet sich wahrscheinlich auf einen Irrtum Calovs oder ein Mißverständnis der Worte Calovs z. St. Erasmus versteht: sentire de. Dagegen vertritt Calov selbst mit anderen die Fassung: curare pro.

S. 31 Anm. 2: das von Kühner-Gerth § 431 citierte Programm Tycho Mommsen's ist, soviel ich sehe, in dessen „Beiträgen z. d. Lehre von den gr. Präpos. 1895" mit aufgenommen. Eine nähere Einsichtnahme in dieses auf *μετά, ἅμα* und *σύν* 660 Seiten verwendende Spezialwerk ist mir nicht mehr möglich gewesen. Ich muß mich auf Gerth's Zusammenfassung des Resultats berufen.

Lippert & Co. (G. Pätz'sche Buchdr.), Naumburg a/S.

Ewald, Prof. D. **P.**, **Religion und Christentum.** 75 Pf.

— —, **Wer war Jesus?** 60 Pf.

— —, **Der Christ und die Wissenschaft.** 80 Pf.

— —, **Über die Glaubwürdigkeit der Evangelien.** 75 Pf.

— —, **Über das Verhältnis der systematischen Theologie zur Schriftwissenschaft.** 75 Pf.

— —, **Probabilia** betreffend den Text des 1. Timotheusbriefes. 1.20 Mk.

Frank, Geheimrat Prof. D. **Fr. H. R. v.**, **Geschichte und Kritik der neueren Theologie,** insbesondere der systematischen, seit Schleiermacher. Bearbeitet und bis zur Gegenwart fortgeführt von Prof. D. R. H. Grützmacher. **4.** Auflage. 8 Mk. 50 Pf., geb. 10 Mk.

— —, **System der christlichen Gewissheit.** 2. Aufl. 2 Bde. 16 Mk., geb. 18 Mk. 25 Pf.

— —, **System der christlichen Wahrheit.** 3. verb. Aufl. 2 Bde. 16 Mk., eleg. geb. 18 Mk. 25 Pf.

— —, **System der christlichen Sittlichkeit.** 2 Bde. 15 Mk., eleg. geb. 17 Mk. 25 Pf.

— —, **Zur Theologie A. Ritschl's.** **3.** wesentl. erweit. Aufl. 2 Mk.

— —, **Dogmatische Studien.** 2 Mk.

Kähler, Prof. D. **M.**, **Die Wissenschaft der christlichen Lehre** vom evangel. Grundartikel aus im Abrisse dargestellt. **3.** Auflage, sorgfältig durchgearbeitet und durch Anführungen aus der heiligen Schrift vermehrt. 12 Mk. 75 Pf., in eleg. Halbfrzbd. 14 Mk. 25 Pf.

— —, **Die Sacramente als Gnadenmittel.** Besteht ihre reformator. Schätzung noch zu Recht? 1 Mk. 80 Pf.

— —, **Dogmatische Zeitfragen.** **2.** gänzlich umgearb. Aufl. I. Zur Bibelfrage. 8 Mk. 50 Pf.

— —, **Angewandte Dogmen.** Der „Dogmatischen Zeitfragen" II. Band. **2.** fast gänzlich veränderte Aufl. 10 Mk.

Nur ganz weniges aus der ersten ist in diese zweite Auflage herübergenommen, der Inhalt ist ein fast ganz anderer, zum großen Teil hier zuerst veröffentlichter.

— —, **Der lebendige Gott.** Fragen und Antworten von Herz zu Herz. **3.** revid. Auflage. 1 Mk. 20 Pf.

— —, **Die Versöhnung durch Christum** in ihrer Bedeutung für das christliche Glauben und Leben. Erläuterungen zu Thesen vor christlichen Männern und Frauen. **2.** durchgesehene Aufl. 1 Mk. 20 Pf.

A. Deichert'sche Verlagsbuchhdlg. (G. Böhme), Leipzig.

Kommentar

zum

Neuen Testament.

Unter Mitwirkung von

Professor D. **Ph. Bachmann,** Professor D. Dr. **P. Ewald** in Erlangen.
Professor D. **E. Riggenbach** in Basel, Professor D. **R. Seeberg** in Berlin,
Pastor D. **G. Wohlenberg** in Altona

herausgegeben

von

D. Theodor Zahn,

o. Professor der Theologie in Erlangen.

I. Bd.: **Matthäus** ausgelegt von D. Theodor Zahn. 2. rev. Auflage. M. 14.50, in eleg. Halbfrzbd. M. 16.—.

IV. Bd.: **Johannes** ausgelegt von D. Theodor Zahn. 1. u. 2. Auflage. M. 14.50, in eleg. Halbfrzbd. M. 16.—.

VII. Bd.: **1. Korintherbrief** ausgelegt von D. Ph. Bachmann. M. 9.—, in eleg. Halbfrzbd. M. 10.50.

IX. Bd.: **Der Galaterbrief** ausgelegt von D. Theodor Zahn. 2. Aufl. M. 5.70, in eleg. Halbfrzbd. M. 7.20.

X. Bd.: **Epheser-, Kolosser-, Philemonbrief** ausgelegt von D. P. Ewald. M. 8.50, in eleg. Halbfrzbd. M. 10.—.

XI. Bd.: **Philipperbrief** ausgelegt von D. P. Ewald. 1. u. 2. Auflage. M. 4.50, in eleg. Halbfrzbd. M. 6.—.

XII. Bd.: **1. u. 2. Thessalonicherbrief** ausgelegt von D. G. Wohlenberg. M. 4.50, in eleg. Halbfrzbd. M. 6.—.

XIII. Bd.: **Die Pastoralbriefe (der erste Timotheus-, der Titus- und der zweite Timotheusbrief)** ausgelegt von D. G. Wohlenberg. Mit einem Anhang: Unechte Paulusbriefe. M. 6.80, in eleg. Halbfranzbd. M. 8.30.

Von Herrn Professor D. **Th. Zahn** erschienen:

Einleitung in das Neue Testament. 3., vielfach berichtigte und vervollständigte Aufl. I. Bd. 9 Mk. 50 Pf., eleg. geb. 11 Mk. 50 Pf. II. Bd. 13 Mk. 50 Pf., eleg. geb. 15 Mk. 50 Pf.

Geschichte des neutestamentlichen Kanons. I. Bd.: Das neue Testament vor Origenes. 1. Hälfte. 29 Bog. 12 Mk. 2. Hälfte. $32\frac{1}{2}$ Bog. 12 Mk. — II. Bd.: Urkunden und Belege zum ersten und dritten Band. 1. Hälfte. 26 Bog. 10 Mk. 50 Pf. — 2. Hälfte. 39 Bog. 16 Mk. 20 Pf.

Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur.

I. Teil: Tatians Diatessaron. $24\frac{1}{2}$ Bog. 9 Mk. II. Teil: Der Evangelien-commentar des Theophilus von Antiochien. $19\frac{1}{4}$ Bog. 8 Mk. III. Teil: Supplementum Clementinum. 21 Bog. 7 Mk. IV. Teil: I. Die lateinische Apokalypse der alten afrikanischen Kirche von Johs. Haußleiter. — II. Der Text des von A. Ciasca herausgegebenen arabischen Diatessaron von D. Ernst Sellin. — III. Analecta zur Geschichte und Literatur der Kirche im zweiten Jahrhundert von Th. Zahn. $21\frac{3}{4}$ Bog. 8 Mk. V. Teil: I. Paralipomena von Th. Zahn. II. Die Apologie des Aristides untersucht und wiederhergestellt von R. Seeberg. 28 Bogen. 13 Mk. 50 Pf. VI. Teil: I. Apostel und Apostelschüler in der Provinz Asien. II. Brüder und Vettern Jesu. 24 Bogen. 10 Mk. VII. Teil: 1. Die altsyrische Evangelienübersetzung und Tatians Diatessaron besonders in ihrem gegenseitigen Verhältnis untersucht von Dr. A. Hjelt. 6 Mk. VIII. Teil: Historische Studien zum Hebräerbrief. I. Die ältesten Kommentare zum Hebräerbrief. Von D. E. Riggenbach. 6 Mk. 80 Pf.

Grundriss der Geschichte des neutestamentlichen Kanons. Eine Ergänzung zu der Einleitung in das Neue Testament. **2.** verm. u. vielfach verb. Aufl. 2 Mk. 10 Pf., eleg. geb. 2 Mk. 80 Pf.

Skizzen aus dem Leben der alten Kirche. **3.** vermehrte u. verb. Aufl. 5 Mk. 40 Pf., eleg. geb. 6 Mk. 40 Pf.

Acta Joannis unter Benutzung von C. von Tischendorfs Nachlass bearbeitet. 10 Mk.

Das apostolische Symbolum. Eine Skizze seiner Geschichte und eine Prüfung seines Inhalts. **2.** Aufl. 1 Mk. 35 Pf.

Der Stoiker Epiktet und sein Verhältnis zum Christentum. 75 Pf.

Das Evangelium des Petrus. Das kürzlich aufgefundene Fragment seines Textes aufs neue herausgegeben. 1 Mk. 20 Pf.

Brot und Wein im Abendmahl der alten Kirche. 50 Pf.

Cyprian von Antiochien und die deutsche Faustsage. 3 Mk.

Die bleibende Bedeutung des neutestamentlichen Kanons für die Kirche. 90 Pf.

Die Dormitio Sanctae Virginis u. d. Haus des Johannes Markus. 60 Pf.

Brot und Salz aus Gottes Wort. Predigten. 3 Mk. 50 Pf., geb. 4 Mk. 50 Pf.

Ihmels, Prof. D. **L.**, **Die christliche Wahrheitsgewißheit**, ihr letzter Grund und ihre Entstehung. **2.** erw. u. veränd. Aufl. 7 Mk.

— —, **Wie werden wir der christlichen Wahrheit gewiß?** 60 Pf.

— —, **Die Selbständigkeit der Dogmatik gegenüber der Religionsphilosophie.** 1 Mk.

— —, **Die Bedeutung des Autoritätsglaubens** im Zusammenhang mit der andern Frage erörtert: Welche Bedeutung hat die Autorität für den Glauben? 1 Mk.

— —, **Theonomie u. Autonomie im Licht der christl. Ethik.** 60 Pf.

— —, **Wer war Jesus? Was wollte Jesus? 4.** Aufl. 60 Pf., kart. 80 Pf., feine Ausg. auf Velinpapier eleg. geb. 1 Mk. 50 Pf.

— —, **Die Auferstehung Jesu Christi. 1.** u. **2.** Aufl. 50 Pf.

Seeberg, Prof. Dr. **R.**, **Lehrbuch der Dogmengeschichte.** 1. Bd. Die Anfänge des Dogmas im nachapostolischen und altkatholischen Zeitalter. **2.** durchweg neu ausgearbeitete Auflage. 12 Mk. 40 Pf., eleg. geb. 13 Mk. 60 Pf.

— —, **Aus Religion und Geschichte.** I. Biblisches und Kirchengeschichtliches. 6 Mk. 50 Pf., geb. 7 Mk. 60 Pf.

— —, **Die Kirche Deutschlands im Neunzehnten Jahrhundert. 2.** durchgesehene Auflage. 6 Mk. 75 Pf., eleg. geb. 8 Mk.

— —, **Die Grundwahrheiten der christlichen Religion. 4.** mehrfach verbesserte Auflage. 3 Mk., geb. 3 Mk. 80 Pf.

Bachmann, Prof. D. **Ph.**, **Die persönliche Heilserfahrung** des Christen u. ihre Bedeutung f. d. Glauben nach d. Zeugnisse d. Apostel. 3 Mk. 60 Pf.

— —, **Die Sittenlehre Jesu** u. ihre Bedeutung f. d. Gegenwart. 1.20 Mk.

— —, **Die Bedeutung des Sühnetodes Christi für das christliche Gewissen.** 1 Mk. 20 Pf.

— —, **Grundlinien der systematischen Theologie** zum Gebrauche bei Vorlesungen. I. Prinzipienlehre der systematischen Theologie. II. System der Dogmatik. 2 Mk. 10 Pf.

Beth, Prof. Lic. Dr. **K.**, **Das Wesen des Christentums und die moderne historische Denkweise.** 2 Mk. 50 Pf.

Blaſs, Prof. D. Dr. **Fr.**, **Über die Textkritik im N. Testament.** 80 Pf.

— —, **Die Entstehung u. der Charakter unserer Evangelien.** 80 Pf.

Caſpari, Prof. D. **W.**, **Die evang. Konfirmation**, vornämlich in der luther. Kirche. 3 Mk.

— —, **Die geschichtliche Grundlage des gegenwärtigen evangel. Gemeindelebens.** 2. gänzl. umgearb. Auflage. 5 Mk. 40 Pf.

— —, Lic. Dr. **W.**, **Die Bedeutung der Wortsippe כבד im Hebräischen.** 4 Mk.

Fischer, Lic. **E. Fr.**, **Autorität und Erfahrung in der Begründung der Heilsgewifsheit** nach den Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. 2 Mk. 60 Pf.

— —, **Die christliche Religion als Religion des Dualismus.** 1 Mk.

Frey, Dr. **J.**, **Die Probleme der Leidensgeschichte.** Studien zur Kritik der Evangelien und der evangelischen Geschichte. I. 3 Mk. 50 Pf.

— —, **Die zweimalige römische Gefangenschaft und das Todesjahr des Apostels Paulus.** Ein Beitrag z. neutest. Chronologie. 80 Pf.

Gennrich, Prof. Lic. **P.**, **Die Lehre von der Wiedergeburt, die christliche Zentrallehre in dogmengeschichtlicher und religionsgeschichtlicher Beleuchtung.** 6 Mk.

— —, **Wiedergeburt und Heiligung** mit Bezug auf die gegenwärtigen Strömungen des religiösen Lebens. 1 Mk. 20 Pf.

Girgensohn, Prof. **K.**, **Die Religion, ihre psychischen Formen und ihre Zentralidee.** Ein Beitrag zur Lösung der Frage nach dem Wesen der Religion. 4 Mk.

— —, **Die moderne historische Denkweise und die christliche Theologie.** 1 Mk.

Graebke, Lic. theol. **Friedr.**, **Die Konstruktion der Abendmahlslehre Luthers in ihrer Entwicklung dargestellt.** Eine dogmengeschichtliche Studie. $6^3/_4$ Bogen. 1 Mk. 80 Pf.

Grützmacher, Prof. Lic. **Rich. H.**, **Studien zur systemat. Theologie.** I: Die Quelle und das Prinzip der theol. Ethik im christl. Charakter. 1 Mk. 60 Pf. — II: Hauptprobleme der gegenwärtigen Dogmatik. Die Forderung einer modernen positiven Theologie. 1 Mk. 80 Pf.

— —, **Wort und Geist.** Eine historische und dogmatische Untersuchung zum Gnadenmittel des Wortes. 5 Mk. 50 Pf.

— —, **Modern-Positive Vorträge.** 3 Mk. 50 Pf., geb. 4 Mk 50 Pf.

Haufsleiter, Prof. D. **Johs.**, **Der Glaube Jesu Christi und der christl. Glaube.** Ein Beitrag z. Erklärung des Römerbriefes. 60 Pf.

— —, **Die Universität Wittenberg vor dem Eintritt Luthers.** Nach e. Schilderung des Mag. A. Meinhardi vom Jahre 1507. 1 Mk. 60 Pf.

Hunzinger, Prof. Lic. Dr. **A. W.**, **Lutherstudien.** 1. Heft: Luthers Neuplatonismus in der Psalmenvorlesung von 1513 bis 1516. 2 Mk. 25 Pf. — 2. Heft. Erste Abteilung. Das Furchtproblem in d. katholischen Lehre von Augustin bis Luther. 2 Mk. 60 Pf.

— —, **Der Glaube Luthers und das religionsgeschichtliche Christentum der Gegenwart.** 60 Pf.

— —, **Zur apologetischen Aufgabe der evangelischen Kirche** in der Gegenwart. 1 Mk. 50 Pf.

Kirn, Prof. D. **O.**, **Grundriss der Evangelischen Dogmatik.** 2. Aufl. 2 Mk. 20 Pf., geb. 2 Mk. 80 Pf.

— —, **Grundriss der Theologischen Ethik.** 1 Mk. 40 Pf., geb. 2 Mk.

Jordan, Prof. Lic. **H.**, **Die Theologie der neuentdeckten Predigten Novatians.** Eine dogmengeschichtliche Untersuchung. 4 Mk. 50 Pf.

Kittel, Prof. Dr. **Rud.**, **Über die Notwendigkeit und Möglichkeit einer neuen Ausgabe der hebräischen Bibel.** 2 Mk.

— —, **Die orientalischen Ausgrabungen und die ältere biblische Urgeschichte.** 5. Aufl. 90 Pf.

— —, **Der Babel-Bibel-Streit und die Offenbarungsfrage.** Ein Verzicht auf Verständigung. 2. Aufl. 50 Pf.

Klostermann, Prof. D. **A.**, **Der Pentateuch.** Beiträge zu seinem Verständnis u. seiner Entstehungsgeschichte. 8 Mk. Neue Folge. 10 Mk.

Köberle, Prof. D. **Just.**, **Die geistige Kultur der semitischen Völker.** 75 Pf.

— —, **Die Motive d. Glaubens an die Gebetserhörung im A. Test.** 1 Mk.

Kögel, Prof. Lic. Dr. **J.**, **Jesu Kreuz — Jesu Tat.** 2 Bog. 60 Pf.

Köhler, Prof. D. **A.**, **Lehrbuch der biblischen Geschichte des Alten Testamentes.** I., II. 1. à 8 Mk. II. 2. 1. 3 Mk. II. 2. 2. 2 Mk. 80 Pf. II. 2. 3. (Schluss) 7 Mk. 50 Pf.

Kolde, Prof. D. **Th.**, **Die Loci Communes Philipp Melanchthons** in ihrer Urgestalt nach G. L. Plitt in 3. Aufl. von neuem herausgegeben und erläutert. 3 Mk. 50 Pf.

— —, **Die Heilsarmee** (The Salvation Army), ihre Geschichte und ihr Wesen. 2. sehr vermehrte Auflage. 3 Mk. 25 Pf.

Kropatscheck, Prof. Dr. **F.**, **Das Schriftprinzip der lutherischen Kirche.** 1. Band: Die Vorgeschichte. Das Erbe des Mittelalters. 9 Mk.

Lotz, Prof. D. **W.**, **Das Alte Testament und die Wissenschaft.** 4 Mk. 20 Pf., eleg. geb. 5 Mk.

— —, **Die biblische Urgeschichte in ihrem Verhältnis zu den Urzeitsagen anderer Völker,** zu den israelitischen Volkserzählungen und zum Ganzen der heiligen Schrift. 1 Mk. 50 Pf.

— —, **Hebräische Sprachlehre.** Grammatik und Vokabular mit Übungsstücken. 4 Mk., geb. 4 Mk. 80 Pf.

Lütgert, Prof. D. **W.**, **Die Liebe im Neuen Testament.** Ein Beitrag zur Geschichte des Urchristentums. 5 Mk. 40 Pf., geb. 6 Mk. 40 Pf.

— —, **Gottes Sohn und Gottes Geist.** Vorträge zur Christologie und zur Lehre vom Geiste Gottes. 2 Mk. 80 Pf., geb. 3 Mk. 60 Pf.

Matthes, Sup. Dr. **A.**, **Absolute Offenbarung oder religionsgeschichtliche Entwicklung.** 60 Pf.

THE KING'S LIBRARY
3000006954